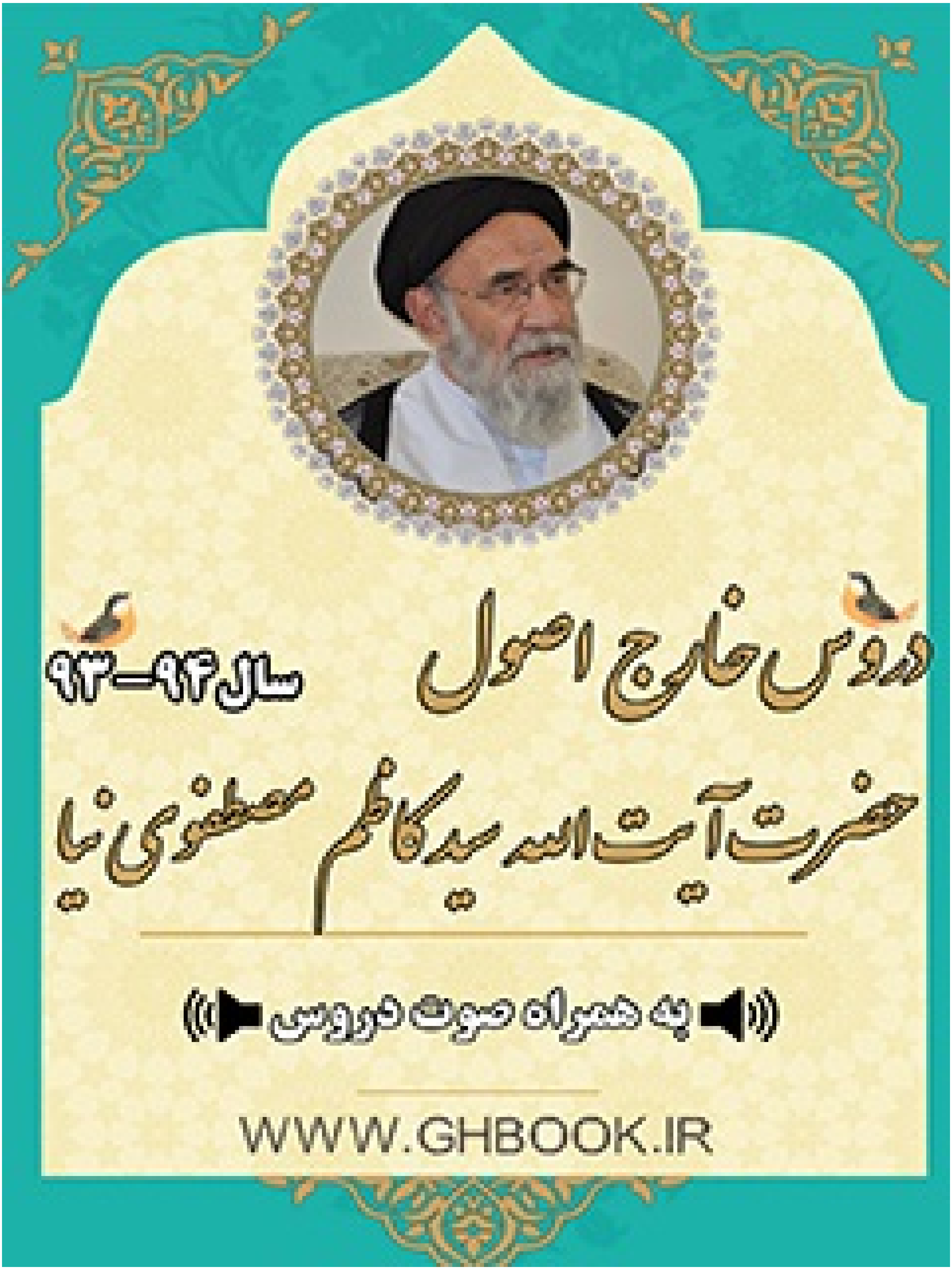

دروس خارج اصول
سال ۹۴–۹۳
حضرت آیت الله سید کاظم مصطفوی نیا
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۴-۹۳

نویسنده:

سیدکاظم مصطفوی نیا

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۴-۹۳

مشخصات کتاب

سرشناسه:مصطفوی نیا، سیدکاظم،۱۳۳۱

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۴-۹۳ /سیدکاظم مصطفوی نیا.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

تنبیهات مبحث اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۷/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات مبحث اجتماع امر و نهی

یرفع الله الذین آمنوا منکم

«یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات» (۱) ،

تمامی مقامات غیر واقعی است جز دو مقام

تمامی منزلت ها و مقامات اعتباری است. دو تا مقام و منزلت واقعی است و حقیقی و مطلق، این دو تا مقام و ارزشی که واقعی و مطلق است عبارت است از ایمان و علم. و منظور از علم هم فقه آل البیت علیهم السلام است. کسی را که خداوند توفیق بدهد که فقه آل البیت بیاموزد به رفعت واقعی دست یافته است. اهل علمی که فارغ التحصیل نباشد و اهل علمی که مشکل و مانعی نداشته باشد، اگر به تعلیم و تعلم فقه آل البیت مشغول نباشد، نفس حیات بخش ندارد، زندگی اش در تنگنا و نفس اش در مضیقه است، تنفسش دود و غباری است که خودش احساس نمی کند، آلوده می کند باطنش را تنفس های غیر از علم. و اما آن علماء و فضلائی مثل عزیزان که سال درسی شروع شد حضور شما در جلسه درس اصول یک تنفس حیات بخش است، قسمتی احساس می شود و قسمتی هم احساس نمی شود. بعدا در فراراه زندگی و آثار می بینیم که ما این لحظاتی که پای درس اصول و فقه هستیم، یک تنفس حیات بخش است در عین حال اینکه قسمتی از مسائل زندگی را حضور در درس

حل می کند. چون که ما صاحب داریم، ارباب داریم، ارباب می نگرد، اگر شما کارتان درست بود، اشراف و مدیریت می کند. اشراف که است، مدیریت ویژه می کند. و اما اگر ما به درس و بحث مشغول نباشیم عمرمان را همینطور بیهوده از دست بدهیم، طبیعتا مدیریت و انتظار نداشته باشیم. لذا هر قدر در مسائل زندگی هم فرض کنید در تنگنا قرار گرفتید، درس تان را ادامه بدهید، راه حل مشکلات زندگی هم حضور و اهتمام به درس است.

ص: ۱

۱- مجادله/سوره۵۸، آیه۱۱.

نتیجه: رفعت در اثر فقه و عروج به مقام عالی

در نتیجه رفعت در اثر فقه و درس یعنی عروج به سوی آن مقام عالی و در حقیقت جلسه بحث اصول و فقه سفره معراج به سوی مقام عالی است، آن مقامی که «یرفع الله الذین آمنوا و الذین اوتوا العلم درجات».

اما موضوع اصول: تنبیهات اجتماع امر و نهی

در مسئله اجتماع امر و نهی یک کلیاتی را اشاره کنیم به عنوان درب ورودی بحث، آنگاه به تنبیهات بپردازیم.

خلاصه نظرات اجتماع امر و نهی

درباره اجتماع امر و نهی به طور عمده و کلی و نمای اجمالی آن این است که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الحق هو القول بالامتناع»، رأی صاحب کفایه امتناع شد و چهار دلیل می گوید که جانمایه ادله اش یک دلیل است، می فرماید: تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود پس اجتماع دو تا ماهیت مستقل متضاد ممکن نیست (۱) . محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الحق عندنا هو الجواز»، که خلاصه آن این بود که ترکیب، ترکیب اتحادی نیست تا اشکال کنید، ترکیب انضمامی است. چیزی با چیزی منضم شده است، این انضمام برای دو تا ماهیت مستقل که اشکال خلق نمی کند، اگر گفتیم دو ماهیت مستقل متحد می شوند اشکال پیش می آید، می گوییم ترکیب انضمامی است. و متعلق در مثال معروف دار غصبی و صلاه ماهیتا با هم فرق دارند، صلاه از مقوله وضع است و تصرف در مکان از مقوله عین و «المقولات متباینات بالذات» (۲) . و امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مختار همان جواز است که رأی محقق نائینی را انتخاب می کند (۳) . اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تحقیق این است که نه امتناع را که محقق خراسانی گفته است می توان اطلاقا اعلام کرد و نه جواز را که محقق نائینی فرموده است می توان اطلاقا اعلام کرد، بلکه بستگی به موارد و منشأ دارد. آراء در اجتماع امر و نهی برای ما روشن شد (۴)

ص: ۲

۱- کفایه الاصول، محقق خراسانی، ج ۱، ص۱۵۸.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۳۱.

۳- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۲۸.

۴- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۱ تا ۶۹.

اما تنبیهات: تنبیه اول اضطرار است

و امـا تنبیهـات اجتماع امر و نهی، اولین تنبیه اضـطرار، مکلف است و مضـطر است بین واجب و حرام قرار گرفته است، الان راه علاج چیست؟ این کسی که الان درباره یک عمل هم امر دارد و هم نهی، مضطر شده، چه کند؟ معالجه اش چیست و راه حل کـدام است؟ مثال معروف آن این است که مکلفی است و وارد خانه ای شد و وقت نماز رو به اتمام، یک مرتبه خبر رسـید که این خانه غصبی است، الان این مکلف اگر نمازش را نخواند، ترک واجب است و تصـرف در مکان غصبی هم حرام، راه سوم هم ندارد، این مکلفی که در بین این واجب و حرام قرار گرفته است، چه باید بکند تا از این واجب و حرام نجات پیدا بکند؟

دو صورت اضطرار

این اضطرار یعنی قرار گرفتن بین حرام و واجب به دو صورت است: صورت اول غیر اختیاری، مثلا فردی وارد شد در خانه ای نمی داند که این خانه غصبی است، وقت نماز که رسید، متوجه شد این عن سوء اختیار وارد خانه نشده، به سوء اختیار خودش ارتکاب غصب نداشته، بدون اختیار یک مرتبه دید که بین دو تا مشکل قرار گرفته، محقق خراسانی می فرماید: در صورتی که قرار گرفتن مکلف بسوء اختیـار نباشـد در اضـطرار، اضـطرارش بـدون اختیار صورت گرفته باشـد، قطعا امر و نهی ساقط است، چون که قـدرت وجود نـدارد و خود مکلف هم عن عمـد از خود سـلب قـدرت نکرده، لذا از سوی شـرع تکلیف متوجه چنین مکلفی نیست، در این بحثی نیست، فی الجمله می فرماید بلا ریب و لا شبهه. اما تمام شبهه و اشکال مربوط می شود به صورت دوم، صورت دوم عبارت است از اینکه مکلف بسوء اختیار خودش خود را در اضـطرار قرار دهـد، برود وارد خانه غصبی بشود و وقت نماز هم رسـید و وقت هم محـدود شد، این مکلفی که الان بسوء اختیار خودش، خود را در این اضـطرار قرار داده، چه حکمی دارد؟ بنشیند و برود بیرون، رفتن او واجب است یا حرام است، حکم چیست، مسئله مهمی است در بحث اصول.

پنج قول در این مسئله را سید الاستاد اعلام می کند

در این رابطه پنج قول را سید الاستاد بیان می کند که با توضیحاتی از این قرار است: قول اول این است که کسی که در دار مغصوبه قرار گرفته و وقت صلاه هم است، خروج حرام است. چون تصرف در مال غیر حرام است. چاره ای ندارد که ندارد، «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». این حلال و حرامی است که آمده است. این قول اول است که این قول رنگ و بوی اشعری دارد. قول دوم عبارت است از قولی به اینکه خروج از دار مغصوب واجب است فعلاـ و همچنین حرام است فعلا، واجب و حرام هر دو همین الان فعلی است. چون هر دو امر و نهی دارد، امر و نهی آن هم فعلی است و مکلف هم شرائط تکلیف را واجب است، همان وجوب و همان حرام هر دو فعلی است در رابطه خروج. خروج واجب است، برای اینکه از غصب و تصرف غصبی اجتناب کند و حرام است برای اینکه تصرف در غصب است، هر دو هم فعلی است (۱) . این قول را محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب قوانین الاـصول صفحه و فرموده اند و این مقول منسوب هم است به ابوهاشم معتزلی صاحب کتاب البرهان فی اصول الفقه . این قول را محقق قمی (نظر مشهور فقه اگر پیدا کنیم در شرائع است و نظر مشهور اصول را پیدا کنیم در قوانین الاصول است) فرموده و تصریح هم می کند، می فرماید: این قول اکثر و منسوب به فقهاء است (۲) . قول سوم عبارت است از قول به وجوب خروج فعلاـ و حرمت آن خروج به وسیله نهی سابق ساقط، نهی از تصرف در غصب سابقا داشته، چون که الان قدرت ندارد فعلا ساقط است ولی نهی در اصل است. و بعد می فرماید: حرمت دارد اما معصیت به حساب نمی آید. حرام است ولی معصیت نیست.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۳۵۹.

۲- قوانین الاصول، محقق قمی، ص ۱۵۲.

چطور امکان دارد حرمت باشد ولی معصیت نباشد

حرمت است ملاک را دارد، معصیت نیست تکلیف متوجه مکلف نیست و خطاب متوجه مکلف نیست. حرمت براساس ملاکی که در خود عمل است مبغوضیت ذاتی اما برای مکلف تا خطاب به آن متوجه نشود و تا مخالفت خطاب صورت نگیرد، معصیتی نیست. این قول از صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه شیخ محمد حسین اصفهانی (۱) . قول چهارم عبارت است از قول به عدم وجوب حکم فعلا، خروج حکمی از احکام شرعی ندارد، چون به واسطه عدم قدرت خطاب متوجه فرد مضطر نمی شود اما فعلا خروج واجب است عقلا از باب اینکه واجب است تخلص از تصرف در غصبی که این کبری است و الان فرد مضطر در اینجا که قرار گرفته است، صغرای همان کبرای مسلم است، باید از تصرف در غصب خودش را خلاص کند. تخلص از تصرف در غصب واجب است. بنابراین می فرماید: از باب تخلص از تصرف در غصبی باید از دار مغصوب خارج شد. این قول چهارم. این قول چهارم قولی است که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه اعلام می فرماید (۲) . قول پنجم عبارت از این است که حکمی از سوی شرع به عنوان وجوب درباره خروج وجود ندارد و اما خروج در عین حال منهی عنه است، چون نهی سابق است و ملاکش هم موجود است، خروج منهی عنه است و وجوبی هم اینجا وجود ندارد. خروج که منهی عنه به نهی سابق بود، حرمت هست و معصیت هم هست و پس از که گفتیم معصیت هم است باید ثابت بکنیم که معصیت از کجا، چون شرح دادیم که خطاب متوجه نمی شود. و وجه این قول که چرا معصیت هم است، این است که این اضطرار به سوء اختیار است، خطاب متوجه است، او خودش عمدا از خود سلب اختیار کرده است و قاعده می شود «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقابا لا خطابا»، چون عمدا رفته و عقاب دارد. خطاب هرچند نباشد ولی خطاب قبلی بوده اما عقاب دارد چون به سوء اختیار خودش از خود سلب اختیار کرده. این قول محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه است. این پنج تا قول به طور کلی بیان شد و ابهامی در آن وجود ندارد.

۱- الفصول الغرویه، شیخ محمد حسین اصفهانی، ص ۱۳۸.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۳.

بررسی اقوال

اما قول اول که خروج حرام است.

قول اول خروج حرام است این تکلیف به ما لا یطاق است

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید اگر حکم به حرمت خروج بکنیم اطلاقا، این امر جزء محالات است، تکلیف ما لا یطاق است. مکلف قدرت ندارد. چطوری خودش را آزاد کند از این اضطرار، نتیجه اش این می شود که در این اضطرار بماند، تصرف نکند. این یک حرفی است که حتی اشعری هم نمی تواند ملتزم بشود که آنها حکم عقل را نمی پذیرند. بگوییم فرد تصرف نکند و اینجا که قرار گرفته، بنشیند سرجایش و خروج حرام است. این نه تنها تکلیف به محال است که یک حکم خلاف عقل و عقلاء هم خواهد بود، یک حکم تقریبا غیر عقلائی خواهد بود. لذا بطلان این قول با خودش است.

و اما قول دوم موجب اجتماع ضدین می شود

و اما قول دوم که گفتیم منسوب است به معتزلی که وجوب و حرمت درباره خروج فعلی بود، این قول هم موجب اجتماع بین ضدین می شود و هر دو حکم وجوب و حرمت فعلاـ جمع شده باشد، جمع بین ضدین است و محال است و از سوی شارع صدور چنین حکمی اصلا ممکن نیست.

اما قول سوم هم برمی گردد به قول قبلی و قدمت خطاب مشکلی را حل نمی کند

قول سوم که وجوب فعلی و حرمت به وسیله نهی سابق، سیدنا الاستاد می فرماید این هم برمی گردد به قول قبلی منتها فرقش این است که در اینجا می گوییم حرمت به وسیله خطاب قبلی است، قدمت زمان خطاب و تاخر زمان خطاب مشکلی را حل نمی کند، فعلاـ هر دو خطاب نسبت به این حالت اضطرار فعلیت دارد. حالاـ یک خطابش از قبل بوده و یک خطابش الان است، تقدم و تاخر زمانی مشکلی را حل نمی کند.

اما قول چهارم را محقق نائینی تایید می کند

اما قول چهارم که قول شیخ انصاری است، می فرماید: خروج واجب است از باب تخلص و دیگر دستور خطابی نداریم، چون مکلف مقدور نیست، این رأی را محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه مورد تاییـد قرار می دهد، می فرماید: حق همان است که شیخ علامه انصاری فرموده که خروج واجب است از باب تخلص، و بعد یک مطلبی را هم اشاره می کند، می گوید اگر بگوییم که در اینجا مورد، مورد قاعده الامتناع بالاختیار است، رأی محقق خراسانی درست خواهد بود که خروج هم منهی عنه است و حرام است و معصیت هم است، ولی عقلاً باید برود بیرون. اما ما نمی گوییم که اینجا مورد، مورد قاعده الامتناع بالاختیار است بلکه ما می گوییم مورد، مورد قاعده وجوب ردّ المال الی مالکه است. یک قاعده است که وجوب ردّ مال به مالک مال. دار غصبی مالکی داشته غصب شده، بر ما واجب است که رد کنیم به مالکش، ما دست برداریم، این قاعده اینجا حاکم است. قاعده الامتناع نیست، اگر قاعده الامتناع بود، حرف محقق خراسانی در کفایه درست بود (۱)

بررسی اقوال درباره اضطرار مربوط به اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۷/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی اقوال درباره اضطرار مربوط به اجتماع امر و نهی

در آستانه شهادت آقا امام جواد قرار داریم، این شهادت را به محضر مبارک آقا بقیه الله الاعظم و کریمه آل البیت تسلیت می گوییم، ان شاء الله عزیزان قطعا فردا حرم مشرف بشوند و عرض تسلیتی به محضر بانو کریمه آل البیت به جهت این مناسبت داشته باشند. از فرمایشات امام جواد انی است که می فرماید: «الثقه بالله ثمن لکل غال و سلم لکل عال». اعتماد به خدا، نردبانی است برای صعود به هر بلندی که رفعت در کمال به حساب بیاید و بهائی است برای هر مقصد گرانقیمتی که انسان تشخیص بدهد. خداوند برای ما توفیق بدهد که اعتماد به سطح مطلوب ان شاء الله داشته باشیم.

ص: ۷

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۷۴.

بررسی اقوال درباره اضطرار مربوط به اجتماع امر و نهی

گفته شد که پنج قول وجود دارد، سه قول بررسی و نقد و تحقیق شد اما قول چهارم که قول بسیار مهم و قابل توجه است، اشاره شد و بررسی آن به بحث امروز موکول شد.

اما قول چهارم

قول چهارم شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر مکلف در اضطرار قرار گیرد بین امر و نهی، اجتماع امر و نهی بر او عارض بشود و راه سومی نداشته باشد، می فرماید در این فرض در مثال معروف که دار غصبی و صلاه در آن است، می

فرمایـد خروج از دار غصبی منهی عنه نیست، برای اینکه نهی سـابق ساقط می شود به دلیل اضـطرار و عـدم قـدرت. دیگر نهی نیست. و از آنجا که تخلص از تصـرف حرام همیشه واجب است، خروج از دار غصبی واجب است، وجوبش از باب تخلص از تصرف در حرام است (۱)

نظر محقق نائینی این مورد مورد قاعده رد المالی الی مالک است نه قاعده امتناع

محقق نائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صـحیح و درست همین قول شـیخ انصاری است که خروج، تصـرف در غصـب اسـت ولی حرام نیسـت، چـون نهی ساقـط شـده است به دلیـل اضـطرار. بعـد می فرمایـد: این خروج هرچنـد تخلص است ولی پشـتوانه آن یـک قاعـده فقهی است، حکم همین است براسـاس یک قاعـده فقهی و آن قاعـده فقهی و اصولی عبارت است از وجوب رد المـال الی مـالکه، که این یـک قاعـده مسلم و قطعی و معتبر است. غصب مـال مردم است، کسـی که در آن زمین غصبی قرار دارد، به مـال مردم دست گذاشـته، خروج رد مـال به مالـک است. براساس این قاعـده خروج واجب است و حرف درست همـان حرف شـیخ انصاری است (۲) . بعـد برای توضـیح مطلب و تحقیـق بیشـتر می فرمایـد: این مـورد از مورد قاعـده «الامتنـاع بالاختیـار لاـ ینـافی الاختیـار» نیست. و اگر از مورد قاعـده «الامتنـاع بالاختیـار» اگر بشود، آنگـاه قول محقق خراسانی درست می شود که ایشـان گفت خروج منهی عنه است به نحو سـابق که شـرح بیشتر آن را می دهیم. هرچنـد نهی فعلاـ سـاقط است ولی این سـقوط به سوء اختیار است و مسئولیت از عهده مکلف مرتفع نیست. بعد می فرماید: مورد، مورد قاعده رد المال است نه مورد قاعـده «الامتنـاع بالاختیـار». چرا مورد قاعـده الامتنـاع نیست؟ می فرمایـد: در قاعـده الامتنـاع بالاختیار امتناع باید عارض و حاکم باشد به این معنا که مکلف را از قدرت باز دارد، از مکلف سـلب قدرت کند که در این صورت قاعده الامتناع بالاختیار محقق می شود. مثال: می فرمایـد اگر کسـی خودش را از شاهقی پرت کنـد، از یک بلنـدی مثلا درخت بلنـدی یا بام بلنـدی خودش را پرت کنـد، در همـان حالی که دارد به طرف زمین سـقوط کنـد، آن حالت الامتناع است که او دیگر قـدرت نـدارد، در حـال افتادن به زمین در همان حالت امتناع است یعنی قـدرت بر امساك نفس نـدارد، قـدرت بر حفظ نفس نـدارد، اینجا قاعده الامتناع. در همان شـرائط دیگر امر و نهی ای نیست. چون امتناع است. و بعد هم در آن شرائط که خود را از شاهق پرت کرده است، به اختیار خودش و بعـد سـلب قـدرت از خودش کرده است، قاعده جاری می شود. آن مطلب مبغوض اسـت همان افتادن هرچند نهی فعلیت ندارد، نهی سابق مبغوضیت را اعلام می کند. اما در مثال ما اینگونه نیست، چون مثال ما خروج از دار است و خروج از دار برای مکلف مقـدور است، مثـل افتـادن از پشت بـام نیست که اصـلا دیگر خـارج از قـدرت باشـد. بنابراین این مثال مورد قاعده الامتناع بالاختیار نخواهد بود.

ص: ۸

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۳.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۷۴.

سید الاستاد می فرماید: این کلام از محقق نائینی عجیب است چون امتناع اعم از عقلی و شرعی است

در جواب این اشکال گفته می شود که سیدنا الاستاد می فرماید که از محقق نائینی عجیب است، برای اینکه امتناع اعم از امتناع عقلی و امتناع شرعی است. در آن مثالی که شما زدید سلب قدرت عقلی بود، کسی که از پشت بام می افتد به طرف زمین در آن وسط عقلا و وجدانا قدرت ندارد، نمی تواند خودش را حفظ کند تا اختیاری در کار باشد و امر و نهی درست بشود. اما در خروج در دار مغصوب شرعا قدرت ندارد، چون تصرف در غصب است، تصرف در غصب ممنوع است شرعا. بنابراین قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» اختصاص به سلب قدرت عقلا ندارد، بلکه سلب قدرت اعم از عقلی و شرعی است. بنابراین جواب توجیه محقق نائینی داده شد. و نقدی که بر اصل این قول اعلام می شود از این قرار است که خروج، امر ندارد تا بگویید وجوب شرعی است. اگر از باب تخلص واجب است، می گوییم ممکن است از باب تخلص واجب است ولی وجوب آن وجوب شرعی نیست، بلکه وجوب آن وجوب عقلی است. نقدی که بر قول چهارم گفته شد به همین مقدار اکتفاء کنیم، چون قول پنجم را که شرح می دهیم، قول چهارم هم اشکالی که در آن قول وجود دارد هم روشن می شود.

اما قول پنجم که منتخب سید الاستاد و قول تحقیق است

ص: ۹

قول پنجم که عبارت است از قول محقق خراسانی و انتخاب و اختیار سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم و قول تحقیق. محقق خراسانی می فرماید: خروج از دار غصبی منهی عنه است، نهی که ساقط شده است و فعلیت ندارد اما ملاک منهی عنه است، خطاب فعلا فعلی نیست، اما عقاب فعلی است. برای اینکه قاعده اینجا به ما این مطلب را اعلام می کند که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار».

دو ساختار قاعده

این قاعده دو تا ساختار دارد: ساختار اول این است که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار خطابا و عقابا». امتناع به وسیله اختیار منافات ندارد با اختیار نه خطابا و نه عقابا که این رأی، رأی اشعری است که عقل هرچند مجاز نمی داند ولی عقل را تصرفی نیست، خلاف عقل هست که هست. بنابراین گفته می شود که در مثل چنین مورد امر و نهی هر دو فعلی است، هم خطاب فعلی است و هم عقاب دارد. متن دومی که این قاعده دارد که در اصول ما و اصول عدلیه مورد تایید است عبارت از این است که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقابا لا خطابا»، عقابا منافات ندارد، عقاب می شود چون به سوء اختیار خودش را در این محذور قرار داده، اما خطاب متوجه نمی شود، چون قدرت ندارد.

اما شرح قاعده

و اما شرح قاعده: برای اینکه بهتر به مضمون قاعده آشنا بشویم، خود متن را با بعض از کلمات تغییر که بدهیم، روشن می شود، می گوییم« الامتناع بلا اختیار ینافی الاختیار»، یا «الامتناع یضادّ الاختیار». جمله دوم «الامتناع ینافی الاختیار». منظور از امتناع در این قاعده عدم جواز تکلیف مکلف است و به تعبیر دیگر منظور از امتناع، امتناع تکلیف است و یا بگویید منظور از امتناع، عدم وجود قدرت برای مکلف است. و منظور از بالاختیار این است که خود مکلف به دست خودش قدرت را از خود سلب کرده، موضوع این شد و محمول آن می شود «لا ینافی الاختیار» منظور از اختیار در انتهاء قاعده، قدرت و توجیه تکلیف به مکلف است. لذا می گوییم مکلف قادر است و مختار، مختار است یعنی قدرت دارد. منظور از اختیار در اصول در باب جعل تکالیف یا مکلف قدرت دارد. امتناع بالاختیار کسی که خودش به دست خود از خود سلب قدرت می کند، منافات ندارد به اینکه تکلیفی به او متوجه بشود و او قادر مختار گفته شود، چون او به دست خود سلب اختیار کرده، او همین الان که عمدا از خود سلب اختیار کرده است، مختار به حساب می آید و تکلیف هم به او متوجه می شود که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار». این یک مطلب مسلم اصولی و مطابق با اصول عدلیه است و اشکالی درباره این قاعده هم وجود ندارد.

سوال: این قاعده اصطیاده است؟

جواب: قاعده اصطیاده عقلیه قطعیه است و قاعده عقلیه کلامیه هم است. براساس کلامی پایه استوار و محکمی دارد. اصطلاح اصطیاده و منصوصه در قواعد عقلی به کار نمی بریم، قاعده منصوصه و اصطیاده قلمرو آن قواعد فقهیه است، این یک قاعده عقلیه قطعیه کلامیه است و در اصول هم مسلم است و ما مطالب کلامی در اصول داریم و در حد زیادی هم است. براساس این قاعده حکم را اعلام می کنیم و می گوییم خروج از دار غصبی منهی عنه است و این خروج آنچه را شیخ انصاری فرمود که محکوم به وجوب است، اساس ندارد. چرا منهی عنه است؟ برای اینکه نهی دارد، نهی که فعلا ساقط است، می گوییم نهی فعلا ساقط است ولی داعویتش موجود و ملاک منهی عنه بودن موجود برای اینکه مکلف بسوء اختیار خودش از خود سلب قدرت کرده است. این فرض دوم است، فرض دوم این است که مکلف خود خودش را در اضطرار قرار بدهد. می داند که دار غصبی است و وارد دار غصبی بشود. بنابراین این منهی عنه است. اما پس از که خروج منهی عنه بود، چه بکند؟ بماند، بنشیند و توقف کند، وظیفه اش چیست؟ اینجا وظیفه براساس حکم عقل مبادرت به اقل المحذورین و اخف القبیحین، اقل المحذورین این است که ترک کند دار غصبی را و اگر بماند که ارتکاب بیشتری صورت می گیرد و ماندن طولانی قبیح سنگینی است و بیرون شدن از دار غصبی تصرف است ، منهی عنه است، قبیح است ولی قبیح خفیف است.

ص: ۱۱

رفع اشکالات

اشکال اول

اشکال اول: تخلص از تصرف مال غصبی واجب است، خلاص شدن که انسان خودش را نجات بدهد از تصرف در ملك غیر واجب است، مقدمه واجب هم واجب است بنابراین خروج که مقدمه تخلص می شود، تخلص واجب و مقدمه واجب هم واجب است. ایشان می فرماید: در ترشح وجوب از ذی المقدمه به مقدمه گفتیم که باید ذی المقدمه واجب و مقدمه مباح باشد. اگر مقدمه مباح بود، وجوب از ذی المقدمه ترشح می کند به مقدمه، اینجا مباح نیست، خروج تصرف در ملك غیر است، حرام است.

اشکال دوم

اشکال دوم: گفته می شود در شرائطی که اهم و مهم در کار نباشد، مطلب همین است که ذو المقدمه واجب باشد و مقدمه مباح، اما در شرائطی که اهم و مهم وجود دارد، واجب اهم است، مقدمه هرچند حرام باشد ولی مهم است، از باب قاعده عقلیه ضروریه حفظ اهم و ترك مهم باید خارج شد، بنابراین مقدمه می شود واجب، هرچند حرام بوده ولی اهم که واجب است، مقدم می شود بر مهمی که حرام است. می فرماید: این اشکال در مورد بحث ما هرچند مصداق دارد و واقعا ذو المقدمه که خلاصی از تصرف در مال غصبی باشد، اهم است و خروج چند لحظه ای از تصرف کوتاه مدت در مال غصبی مهم است هرچند حرام است، مصداق درست است اما باید دقت کنیم که این تقدم اهم بر مهم در جایی است که سوء اختیاری در کار نباشد. در اینجا سوء اختیار است. مکلف به سوء اختیار خودش خودش را در محذور قرار داده و الا اگر ما ملتزم به این مطلب نشویم و بگوییم حرمت از خروج مرتفع می شود، سلب می شود، لازمه این قول این خواهد شد که حرمت و عدم حرمت تابع اراده مکلف باشد. که اگر همین تصرف در دار غصبی را مکلف اراده کند که در این دار غصبی بماند و توقف کند، می شود حرام و اگر مکلف قصد کند که همین تصرفش خروج باشد از دار غصبی، در این صورت حرامی نباشد. بنابراین حرمت و عدم حرمت تابع اراده مکلف است. اگر اراده وقوف بکند، تصرف حرام است و اگر اراده خروج بکند، تصرف حرام نیست. پس حرمت و عدم حرمت تابع اراده مکلف است که می شود خلاف فرض که در اصطلاح اصول می شود خلف. چون که تکلیف آنچه که واقعیت دارد خواهد بود و به اراده مکلف بستگی ندارد. تا به اینجا اشکالات رفع شد و نتیجه اعلام شد که خروج منهی عنه است و حرمتش به قوت خود باقی است و واقعیت تغییر نمی کند، هرچند این حکم فعلاـ الزامی است و براساس حکم عقل، عقل می گوید اقل المحذورین و اخف القبیحین را انتخاب کنید.

تحقیق تکمیلی حکم اضطرار مربوط به اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی حکم اضطرار مربوط به اجتماع امر و نهی

اگر مکلف اضطراراً در حالت مردد بین امتثال امر یا امتثال نهی قرار بگیرد، چه حکمی دارد؟ مثال معروف در دار مغصوب اضطرارا قرار گرفته اما الان که در دار مغصوب مضطر شده است، حکمش چیست؟ خروج واجب است یا منهی عنه است؟ در این رابطه پنج قول نقل شد و نقد شد.

قول پنجم و دلیل و اشکالات آن

رسیدیم به قول پنجم، قول پنجم این بود که خروج عقلاً لازم است از باب اقل المحذورین و اخف القبیحین اما منهی عنه است. این قول را محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه اختیار کرده اند. دلیل اصلی برای این قول همان قاعده عقلیه کلامیه است که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقابا لا خطابا». یک عده اشکالی را برای کامل کردن بحث محقق خراسانی مطرح فرموده اند و جواب داده اند.

اشکال اول ما نحن فیه مثل واقع شدن در مهلکه است و منهی عنه نیست

این اشکالات از این قرار است: ۱. گفته می شود که تخلص از تصرف در مال غیر دار غصبی منحصر است به خروج و مقدمه که منحصره بشود، واجب می شود. مثالی را هم ذکر می کنند، می فرمایند: اگر کسی در مهلکه قرار گیرد و راه علاج آن مهلکه بیماری بدن، اگر راه علاج آن مهلکه شرب خمر باشد علما یا اطمینانا، باید مکلف مبادرت کند به شرب خمر، در این فرض شرب خمر واجب است قطعا تا خودش را بتواند از مهلکه نجات بدهد. دقیقا گرفتار شدن در دار غصبی چنین مهلکه ای است منتها مهلکه جسمی نیست و مهلکه معنوی است. خودش را از مهلکه نجات بدهد، قطعا راه انحصاری اش خروج است. بنابراین این خروجی که یک مقدمه انحصاری است، نمی تواند منهی عنه باشد که محقق خراسانی فرمود: خروج منهی عنه است. خروج از مهلکه همانطوری که شرب خمر در آن شرائط مطلوبیتش قطعی است، در این شرائط نجات از تصرف در مال غیر خروج از دار غصبی مطلوبیت قطعی دارد. مطلوبیت قطعی با منهی عنه بودن قابل جمع نیست. اشکال دقیق است و این اشکال از بیان شیخ انصاری استفاده می شود (۱)

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۳.

جواب آن از محقق خراسانی خروج گرچه درست است ولی شرط دارد

در جواب این اشکال محقق خراسانی می فرماید: مطلوبیت خروج هرچند در کل درست است و بلا اشکال، اما با یک شرط

که شرط آن این است که گرفتاری و اضطرارش به سوء اختیار نباشد اما اگر مکلف خودش را عمدا در آن مضیقه قرار داده، الان خارج شدن از دار غصبی که الزامی است از باب اخف القبیحین و اقل المحذورین، اما مبغوضیت آن به جهت نهی ای که داشته است، محفوظ است و این اضطرار از سوی شرع یا بلا۔ اختیار نیامده، خودش خودش را به اضطرار انداخته است که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقابا لا خطابا». خطاب نباشد ولی عقاب آن است.

اشکال دوم: الممنوع شرعا کالممنوع عقلا است

اشکال دیگر: گفته می شود که وجوب ذی المقدمه یعنی خلاص شدن و تخلص از دار غصبی محفوظ است و قطعی است، امر مسلمی است، اما بعد از این، خروج که مقدمه می شود برای خلاصی از تصرف، خلاص از تصرف واجب است و ذی المقدمه است، و وجوب آن هم قطعی است، اما می گویید خروجی که مقدمه است منهی عنه است، این با وضعیت مقدمات واجب تطبیق نمی کند. اگر ذی المقدمه وجوبش محفوظ است، مقدمه اش باید واجب باشد و اگر مقدمه حرام است، باید ذی المقدمه واجب نباشد. و بعد در صورتی که مقدمه منهی عنه است، اصلا تکلیفی برای ذو المقدمه نباید باشد چون که «الممنوع عقلا۔ کالممتنع عقلا». منظور از ممنوع شرعا مقدمه است که خروج است و کالممتنع عقلا یعنی دیگر رفتن به سوی ذی المقدمه عقلا ممتنع است و برای ذی المقدمه تکلیف ندارید.

ص: ۱۴

جواب این اشکال

محقق خراسانی جواب این اشکال را می فرماید: درست است «الممنوع شرعا کالممتنع عقلا» اما ما درباره مقدمه گفتیم که حکم ارشادی به وجوب مقدمه داریم، پس مقدمه کاملا ممنوع نیست و اگر بگویید که مقدمه که ممنوع نیست، از ذی المقدمه وجوب را بیاورید و حکم به وجوب شرعی برای مقدمه صادر کنید، اگر این حرف را بزنید، جواب ما این است که می گوییم مقدمه وجوب ارشادی دارد و وجوب ارشاد عقلی کافی است و نیاز به وجوب شرعی نداریم. اگر اشکال شود که مقدمه که ممنوع اعلام شد، الان وجوب عقلی از سوی دیگر اعلام می کنید، جمع بین وجوب و حرمت می شود مثل قول اشعری. جواب آن این است که منهی عنه ما فقط حرمت ذاتی دارد، نهی فعلی ندارد و مبادرت به خروج و مطلوبیت خروج، الزام عقلی از باب اقل المحذورین دارد، وقتی که دو تا حکم از دو سنخ باشد و از دو زاویه باشد، تضادی در کار نیست.

اشکال سوم و جواب آن

اشکال سوم: شما اعلام کردید که مکلف قادر بوده قبل از وقوع در اضطرار، آن قدرت قبل از وقوع در اضطرار الان تاثیرگذار است. ما می گوییم که دقت کنیم بعد از دقت می بینیم مکلف تا آنجا که وارد دار مغصوب نشده بود، قدرت بر ترک فعل نداشت، قدرت بر ترک فعل وجود نداشت، چون سالبه منتفی به انتفاء موضوع بود. داخل دار نبود تا ترک دار مقدور باشد برایش، پس شما که می گویید قدرت قبلی در اختیار مکلف بوده و الان مکلف بسوء اختیار خود قدرت را از خود سلب کرده، آن عدم تصرف در دار غصبی مقدور مکلف درباره تصرف در دار نبوده، چون سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. در پاسخ این اشکال می فرماید: ما خود ترک را موضوع حکم از سوی شرع تعیین کرده ایم، ترک تصرف در مال غیر و ترک تصرف در مال غصبی و اگر که این ترک تصرف از باب سالبه به انتفاء موضوع باشد، ضرری ندارد، چون موضوع حکم ما ترک تصرف است و ترک تصرف بما هو ترک مقدور است.

اشکال چهارم دو عنوان و دو حکم زمینه دارد و جواب آن

اشکال چهارم: گفته می شود که درباره حکم خروج عیبی ندارد، شما خروج را منهی عنه بدانید، اما در عین حال می تواند ماموربه هم باشد. چون بر مبنای مخالف یعنی بر مبنای غیر از مبنای محقق خراسانی می گوییم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود. محقق خراسانی که قائل به اجتماع امر و نهی است، می فرمایید تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود، این مبنای شماست اما رأی مخالف می گوید که تعدد عنوان موجب تعدد معنون است. خروج به عنوان اینکه قبلا نهی داشته و تصرف در مال غیر است، منهی عنه است و خروج به عنوان اینکه مقدمه واجب است ماموربه است، دو عنوان است و هر دو حکم زمینه دارد. بنابراین فرمایش شما که می گویید خروج فقط منهی عنه است و امر زمینه ندارد، زمینه دارد. در پاسخ به این اشکال می فرمایند: اولاـ ما به طور مبسوط بحث کردیم که مجمع ما در اجتماع امر و نهی وجودا و ماهیتا واحد است. شئ واحدی وجودا و ماهیتا به وسیله تعدد عنوان های انتزاعی تعدد پیدا نمی کند. عنوان یک اوصاف عنوانی است و ماهیت را از واقع اش تغییر نمی دهد. این اولا حرف ما بود و ثانیا بر فرض اینکه بگوییم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود، در بحث خود ما این خروج اگر مطلوب حاصل بشود، ماموربه قرار بگیرد، طلب محال است. برای اینکه مندوحه ندارد، اگر مندوحه و جایگزین داشت، مقدور بود الان که مندوحه و جایگزین ندارد، فقط تنها راه است بنابراین مقدور نیست. بعد از که عمل مقدور و مورد اختیار مکلف نبود، اگر طلبی نسبت به آن عمل از سوی شرع صادر بشود، طلب محال است. بنابراین بر فرض اینکه ما قائل به تعدد معنون بشویم، باز هم تعلق گرفتن امر به خروج می شود طلب محال که محال بودنش را هم فهمیدیم.

اشکال پنجم نسبت به قاعده و جواب آن

اشکال پنجم نسبت به قاعـده: گفته می شود که قاعـده عقلیه کلامی که اشاره شـد، عبارت است از «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیـار عقابـا و خطابـا». بنـابراین مکلف که به سوء اختیـار خودش ورود در دار غصبی را اختیار کرده است، این مکلف الان نسـبت به خروج مـامور است و خروج هم مـاموربه است که مقـدمه واجب است و هم منهی عنه است که نهی دارد. در جـواب این قاعـده و این اشـکال محقق خراسانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: این قاعده یک شأن نزول و شأن تحقق دارد. مورد خاصـی دارد، براسـاس چه قاعـده این داعی شـکل گرفته؟ این قاعـده اساسـا در برابر نظر اشـاعره است که اشـاعره یک قاعـده فلسـفی اعلام می کند، ما یک قاعده کلامی آماده کردیم تا آن قاعده فلسفی آنها را خنثی کنیم. قاعده فلسفی عبارت است از «الشـئ ما لم یجب لم یوجد». این قاعده فلسـفی درست هم است، در اصل شـبهه و اشـکال ندارد. هر شـئ تا در مرحله وجوب منظور از این وجوب، ضـرورت در تحقق است، تـا در مرحله ضـرورت در تحقق نرسیده باشـد وجود نمی گیرد. مثـال بارزش علت و معلول است، تا وقتی که علت تامّ و کامل نشود، معلول صورت نمی گیرد و علت که تام و کامل شـد، معلول وجوب و ضرورت پیـدا می کنـد. پس از تمـام و کمـال علت، وجود علت ضـروری است، همان ضـروری یعنی وجوب. این یک قاعـده فلسـفی مسـلم است. و اگر قبل از اتمام علت باشـد، نه وجوبی است و نه وجودی. این اصل قاعده درست است اما از این قاعده اشاعره سوء استفاده می کنند، می گویند اعمال مکلف همه غیر اختیاری است، قائل به جبر می شوند، چون هر عملی که انجام می دهند تا آن عمل در حد و مرز ضـرورت نرسیده باشد، وجود پیدا نمی کند و وقتی که در حد و مرز ضرورت رسید، انجام می شود و اختیاری دیگر نیست. بنابراین اعمال و افعال مکلف جبری است براساس قاعده فلسـفی «الشئ ما لم یجب لم یوجد». قاعـده درست است و شـکی در آن نیست. در اصول هم برنخوردم که به اصل قاعـده اشـکال کند، در فلسـفه که این قاعده از مسـلمات است. در پاسخ به این اشـکال می فرماید: شـما اگر این قاعده فلسـفی را دارید، ما یک قاعده کلامی داریم و آن این است که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»، انسانی که قبل از انجام عمل و قبل از رسـیدن در حد و مرز ضرورت اختیار دارد و خودش به اراده خودش خود را وارد حـد و مرز ضـرورت می کنـد، این سـلب اختیار نیست، این امتناع بالاختیار این لا ینافی الاختیار، هنوز هم اختیار وجود دارد در حد جعل تکلیف. این جواب اشاعره بوده است و ربطی به بحث ما ندارد که ما بگوییم الاـن که خروج یـک امری است انحصاری و مکلف بسوء اختیار خودش خود را در اضـطرار قرار داده، الان «الامتناع بالاختیار» بایـد خروج هم مـاموربه باشـد و هم منهی عنه، این غیر از آن موردی است که ما از قاعـده الامتناع در نظر می گیریم، در اینجا قاعـده الامتناع کارایی ندارد. چون ما می گوییم این فرد اضـطرارا وارد مکان غصبی شده، الان اسـتخلاص از مکان غصبی چه حکمی دارد، می گوییم نهی دارد و نهی به قوت خودش باقی است و امر دیگری نیست. بنابراین این مورد با جبر ارتباط ندارد و قاعده الامتناع نظریه جبر را از اساس رد می کند، این بحث ما مورد اضـطرار است، به عبارت دیگر جبر است و اضـطرار و ما الان می خواهیم برای رفع ا ضـطرار چه کنیم؟ این اضطرار موضوعی است که با جبر فرق دارد. جبری که در فلسفه یا نظر کلی فلسـفی گفته می شود تمام افعال می شود غیر اختیاری از اساس و آن وادی دیگری است و آن قاعده الامتناع رد است بر نظریه جبر، آن رد بر مسـئله اضـطرار نیست، اضـطرار فعل اختیاری را رد نمی کند، فعل بشـر اختیاری است و جبری در کار نیست اما بسوء اختیار الان در مضـیقه قرار گرفته، خروج و نجات از این مضـیقه چه حکمی دارد؟ این ربطی به مسئله جبر و اختیار ندارد که در یک جمله خلط بین جبر و اضطرار به عمل آمده. رفع جبر دلیلی دارد و رفع و راه حل اضطرار دلیل دیگری دارد.

دفع توهم و اشکال

این جواب که داده شد، یک اشکال ممکن است پیش بیاید که ما گفتیم رأی محقق خراسانی بر این است که خروج منهی عنه است، اما امر به خروج تعلق نمی گیرد. چون آن خروج مبغوضیت دارد، چیزی که مبغوضیت دارد مطلوب شرع واقع نمی شود. بعد گفتیم که الان که مکلف مقدور نیست، گفت «الامتناع بالاختیار»، با فاصله کمی آنجا گفتیم «الامتناع بالاختیار» الان در جواب اشکال گفتیم «الامتناع بالاختیار» در وادی رفع جبر است نه در وادی حل مشکل اضطرار. یک جواب دارد و آن این است که قاعده «الامتناع بالاختیار» که آنجا گفتیم، با قاعده «الامتناع بالاختیار» که در کلام رد بر قاعده فلسفی اشعری گفته می شود فرق دارد. ما می گوییم «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقابا لا خطابا». الان خطاب متوجه مکلف نیست، الان نهی ندارد، «خطابا ینافی»، خطابی نیست. مکلف مقدور نیست اما عقابا منافات ندارد، چون با تحلیل فقهی مکلف مقصر است. در بحث فقه گفتیم که مقصر در حقیقت عامد است و اسمش را می گذاریم جاهل مسامحه، و الا جاهل مقصری نیست، شخص مقصر یعنی عامد. بنابراین لا ینافی الاختیار عقابا، چون توان و قدرت داشته و از خود سلب قدرت کرده. سلب قدرت از خود اختیاریا رافع عقاب نخواهد بود.

آخرین اشکال و جواب آن

یک اشکال دیگری هم است که می گوییم دو دلیل داریم و هر دو دلیل کارایی دارد، یک دلیل بر وجوب خروج از دار و یک دلیل بر عدم خروج به خاطر منهی عنه بودن تصرف در دار غصبی، هر دو دلیل اطلاق دارد و اطلاقش هم تقیید نشده، بعد از که تقیید نیامده ما به اطلاق هر دو عمل می کنیم. اطلاق هر دو این مورد را هم شامل می شود که مورد قرار گرفتن در اضطرار است. جوابش را محقق خراسانی می فرماید این اطلاقات هرچند نصّا و لفظا تقیید نشده باشد اما عقلا تقیید شده است بخاطر عدم قدرت مکلف. چون مکلف قدرت بر انجام هر دو ندارد، عقلا اطلاق وجوب خروج تقیید می شود و فقط نهی باقی می ماند.

نتیجه و تحقیق

بعد از که این اشکالات رفع شد، مطلب از این قرار است که آنچه تحقیق است و آنچه درست به نظر می رسد، حکم در مورد اضطرار نسبت به اجتماع امر و نهی این است که خروج منهی عنه است به نهی سابق اما خروج عقلا لازم است براساس حکم عقلی ارشادی یعنی اقل المحذورین و اخف القبیحین. و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: رأی صحیح هم رأیی است که محقق خراسانی فرموده که مبغوضیت خروج به قوت خود باقی است، امر در صورتی که حکم ارشادی داریم، نیاز به امر شرعی نداریم که ما برویم به سراغ امر شرعی نسبت به خروج. خود خروج لزوما باید انجام بشود براساس حکم عقل (۱). نتیجه بحث ما همین که در موقع قرار گرفتن در تنگنای اجتماع امر و نهی در مثال معروف خروج از دار غصبی منهی عنه است ولی در عمل براساس ارشاد حکم عقل باید لزوما از دار خارج شد. مسئله ای را عنوان می کنند، می فرمایند: صلاه در این دار غصبی چه حکمی دارد که احتمالا مصادیق هم داشته باشد، برای جلسه بعد.

بررسی حکم صلاه در حالت اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی حکم صلاه در حالت اجتماع امر و نهی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره صحت و عدم صحت صلاه در دار مغصوب بحث می کند که گویا در این بحث نتیجه و ثمره بحث اجتماع امر و نهی هم روشن می شود. اگر مکلف در حالت اضطرار قرار گرفت و در مضیقه بین امتثال امر و نهی قرار گرفت، مثال معروف در دار مغصوبه و وقت نماز هم رسید، چه کند؟ آیا نماز را ترک کند یا نماز را انجام بدهد؟ اگر به نماز مبادرت کند، نماز چه حکمی دارد؟ این طرح مسئله است. محقق خراسانی بعد از اینکه این مسئله را طرح کرده است، تفصیل و شقوقی بیان می کند.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۳۵۹.

قبل از تفصیل رأی شیخ انصاری مورد توجه است

اما از باب رعایت ترتیب ابتداء در این باره یعنی درباره حکم صلاه در دار مغصوب رأی شیخ انصاری مورد توجه قرار گیرد. درباره حکم صلاه در دار مغصوب شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: خروج از دار مغصوب ماموربه است که قبلا شرح دادیم، چون مقدمه منحصره است و نهی هم نیست، چون به اضطرار و عدم قدرت مکلف نهی هم ساقط است. بنابراین در حال خروج زمینه آماده است برای خواندن نماز، آن ظرف مهیا است و نهی ندارد و خود آن عمل ماموربه است، در آن ظرف مهیا می توانیم انجام بدهیم و نماز صحیح است. البته به شرط اینکه این اضطرار به سوء اختیار نباشد. این رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه مطلقا که اطلاقش یعنی اعم از اینکه قائل به اجتماع امر و نهی بشویم یا قائل به

جواز که می فرمایـد: الاقوی اینکه خروج ماموربه است و بعـد هم می فرماید: حکم به صـحت صـلاه در آن حالت ظاهر فقهاء است، گویـا در حـد مشـهور هم است. عبـارتش این است «ظاهر الفقهاء حکموا بصـحه الصـلاه لـدی الخروج»، ظاهر فقهاء که گفتیم در حد مشهور می شود. صحت صلاه در آن اوان مشهور فقهاء است (۱)

محقق خراسانی می فرماید: صلاه صحیح است عند الخروج مطلقا علی الجواز

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صـلاه عند الخروج از دار مغصوب مطلقا صحیح است علی الجواز یعنی بنا بر جواز اجتمـاع امر و نهی مطلقـا صـحیح است. منظور از این اطلاـق، آن اطلاق شـیخ انصاری نیست. منظور از این اطلاق این است که صـلاه در سـعه وقت باشد و یا در ضیق وقت، مطلقا صحیح است، چون قائل به جواز هستیم، امر دارد و نهی هم دارد، امر در همان حالتی که نهی هست، فعلیت دارد و هیـچ مانعی نـدارد. صـلاه انجام می شود به وسـیله امر فعلی که دارد، ماموربه اگر به داعویت امر فعلی انجام گیرد، آن ماموربه صحیح است بلا اشکال.

ص: ۲۰

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۳.

اما علی الامتناع

بعد می فرماید: اگر قائل به امتناع بشویم، باز حکم به صحت صلاه صادر می شود با یک شرط، به شرط اینکه اضطرار به سوء اختیار نباشد. در این صورت هم مکلف به سوء اختیار خودش خود را در مضیقه قرار نداده، امر و نهی هر دو ساقط است و صلاه صحیح است. اما اینکه چرا صحیح است با اینکه امر ندارد، در فراز بعدی شرح می دهیم. و بعد می فرماید: در صورتی که اضطرار به سوء اختیار باشد و قائل به امتناع هم هستیم، در این صورت باز هم راهی برای صحت داریم و آن اینکه رأی شیخ انصاری را بپذیریم، راه دوم غلبه مصلحت امر بر مصلحت نهی، بنابراین می گوییم امر مصلحتش غلبه دارد بر مصلحت نهی لذا صلاه درست است.

حکم در سعه وقت مبنی بر اقتضای نهی از ضد است

و بعد می فرماید: اما در سعه وقت، اگر وقت وسعت دارد به این معنا که در خارج از دار غصبی هم وقت دارد تا اینکه نماز را انجام بدهد، اگر با سعه وقت باشد و مائیم و دار غصبی و وقت صلاه، می تواند بعد از خروج هم نماز انجام گیرد، در این صورت صلاه در دار غصب چه حکمی دارد؟ می توانیم حکم بر صحت جاری کنیم یا خیر؟ محقق خراسانی می فرماید: این امر یعنی حکم به صحت صلاه در صورت سعه وقت مربوط می شود به دلالت نهی از ضد است. آیا امر به شئ اقتضاء نهی از ضد را دارد یا ندارد؟ اگر قائل شدیم که امر به شئ اقتضاء نهی از ضد را دارد، اینجا صلاه در سعه وقت درست نیست و اگر گفتیم امر به شئ اقتضاء نهی از ضد را ندارد، صلاه در سعه وقت در دار مغصوب درست است. ماموربه کدام است و ضد کدام یکی است؟ ماموربه آن صلاه کامل در دار مباح است، آن صلاتی که ماموربه است، آن اقتضاء دارد نهی از ضد را یعنی این صلاتی که در دار مغصوب است یا ندارد؟ اگر گفتیم امر به شئ اقتضاء دارد نهی از ضد را، این صلاه در دار غصبی که ضد آن صلاه است، مورد نهی می شود و منهی عنه که شد صحت ندارد. اگر گفتیم امر به شئ اقتضای نهی از ضد را ندارد، این صلاتی که در دار مغصوب است، امر دارد یا حداقل ملاک دارد، می توانیم حکم بر صحت جاری کنیم. محقق خراسانی می فرماید: از آنجا که ما گفتیم که امر به شئ فقط طلب طبیعت است و هیچ خصوصیتی بیشتر از آن در متعلق طلب نیست و مطلوب طلب مولی فقط طبیعت ماموربه است. خصوصیات و مشخصات که اقتضای نهی از ضد و مره و تکرار و غیرها از قلمرو دلالت امر خارج است و دلیل ندارد. بنابراین اقتضاء نهی از ضد اساسا دلیل ندارد.

صحت الصلاه فی دار المغصوبه اطلاقا

بنابراین نتیجه اعلام می شود که «صحت الصلاه فی دار المغصوبه اطلاقا ولو فی سعه الوقت» و لو ماموربها هم نیست. صحت آن هم به وسیله ملاک است و یک نکته دیگر که «الصلاه لا تترک بحال».

عمده اختلاف شیخ و محقق خراسانی

ما تا اینجا رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی به دست آوردیم که هر دو قائل به صحت هستند منتها با اختلاف در مبنا و عمده ترین اختلاف مبنائی این می شود که بر مبنای شیخ انصاری خود آن صلاه ماموربها است ولی بر مبنای محقق خراسانی صلاه ماموربها نیست، ملاکا درست است.

چهار مکتب اصولی

(توصیه ما این بود که در بحث اصول ما بحث را که دنبال می کنیم، رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی اصل است برای ما و بعدش هم رأی محقق نائینی و سیدنا الاستاد که این آراء، آراء صاحبان مکتب اصولی هست، و اینها را باید داشته باشیم، چون چهار تا مکتب اصولی در تاریخ اصول بعد از تطور اصول به ثبت رسیده، مکتب اصولی شیخ انصاری که تاریخ تطور اصول را به وجود آورد، مکتب اصولی محقق خراسانی، مکتب اصولی محقق نائینی و مکتب اصولی سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم الزاکیات.)

محقق نائینی می فرماید: صلاه در سعه وقت و سوء اختیار صحیح نیست مطلقا

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صلاه در دار مغصوبه در صورتی که سعه وقت باشد و به سوء اختیار باشد،«لا تصح مطلقا»، شرح این رأی در ادامه بیان می شود. و اما می فرماید: در ضیق وقت بنابر اینکه خروج ماموربه باشد . در بحث های قبلی فهمیدیم که خروج بر مبنای محقق نائینی ماموربه بود از باب قاعده رد المال که این قاعده دو تا اسم دارد: رد المال الی مالکه یا قاعده تخلیه بین مال و مالک. براساس آن قاعده رد المال الی مالکه خروج واجب است، خروج که واجب بود، نهی ندارد و نهی که نداشت زمینه برای انجام صلاه آماده می شود. لذا حکم بر صحت هیچ مانعی ندارد. بعد اضافه می کند به شرط اینکه خروج تصرفی در دار غصبی نداشته باشد به این معنا که خروج باشد و نمازی که انجام می شود آن نماز تصرف در دار غصبی نداشته باشد، یعنی نماز در حال خروج ایماء و رکوع و سجودی نداشته باشد. پس حکم صحت است به شرط اینکه صلاه ایماء انجام بشود و رکوع و سجودی نداشته باشد تا تصرف در دار غصبی به عمل بیاید. بنابراین نظر میرزای نائینی این شد که در سعه وقت صلاه در دار مغصوب صحیح نیست، در صورت ضیق وقت صلاه در دار مغصوب در حال خروج به شرط اینکه ایماء باشد، صحیح است. اما می فرماید: براساس قاعده «الامتناع لا ینافی الامتناع» بنگریم، در آن صورت صحت و عدم صحت بر جواز و امتناع مبتنی می شود که اگر قائل به جواز اجتماع شدیم، صلاه صحیح است و اگر قائل به امتناع شدیم صلاه صحیح نیست. خلاصه فرمایش ایشان این شد که در سعه وقت صلاه در دار مغصوب درست نیست، در ضیق وقت آن هم ایماء درست است (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۸۰.

سید الاستاد سه صورت بیان می کند

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله دارای سه صورت است: صورت اول این است که مکلف در خارج از دار مغصوب متمکن نیست، یعنی ضیق وقت است و تا برود از دار مغصوب بیرون، نماز فوت شده حتی ایماء. در این صورت صلاه در دار مغصوب درست است علی الجواز و اما علی الامتناع صلاه مطلوبیت ندارد، مطلوبیت که نداشت مورد تقرب قرار نمی گیرد و کار مشکل می شود (۱)

دو قاعده در صلاه

اما بنابر قاعده اولیه صلاه در دار مغصوب ولو در ضیق وقت است، صحیح نیست، طبق قاعده اولیه علی الامتناع. چون که ذات عمل مورد نهی است و چیزی که منهی عنه است، مبغوضیت دارد و با عمل مبغوض نمی شود تقرب به عمل آورد. اما می فرماید: درباره صلاه یک قاعده ثانویه داریم و آن عبارت از این است که «الصلاه لا تترک بحال»، این قاعده ثانویه در حقیقت دلیل خاصی است که صلاه در هیچ شرائطی نباید ترک بشود، هر قدر در مضیقه باشیم، صلاه امر خودش را دارد. براساس قاعده ثانویه صلاه انجام می گیرد و محکوم به صحت است. صورت دوم این است که مکلف در دار مغصوب می تواند نماز را کامل انجام بدهد یعنی وقت دارد اما در خارج از دار مغصوب فقط ایماء می تواند نماز را به جا بیاورد و بیشتر از آن تمکن ندارد به دلیل ضیق وقت. با یک دقت کوتاهی درک می شود که حکم این صورت دوم عینا حکم صورت اول می شود، چون مکلف در خارج از دار مغصوب متمکن نیست نماز را انجام بدهد ولو ایماء، در این صورت علی الجواز اینجا هم می تواند انجام بدهد در دار غصبی و علی الامتناع همان کلامی که گفته شد. اما تا به اینجا با محقق نائینی تقریبا رأی سید الاستاد موافق بود، از این بعد ایشان یک اضافه ای دارد و آن اضافه این است که می فرماید: ما راهی برای صحت صلاه در این شرائط داریم و نیاز به قاعده ثانویه هم نداریم. آن راه عبارت از این است که ما علی التحقیق درک می کنیم که افعال صلاه از مقولاتی است که با مقوله تصرف غصبی اختلاف دارد و این افعال و اعمال نماز اصلا تصرف در مال غصبی نیست، لذا متعلق نهی قرار نمی گیرد و فقط آنچه که از افعال نماز متعلق نهی قرار می گیرد، رکوع و سجود است که رکوع در ارض غصبی می شود اما خود قرار گرفتن روی زمین یک امر قهری است و غیر ارادی است و متعلق امر و نهی نیست. بنابراین رکوع و سجود را در ارض غصبی بدل می کنیم به ایماء. صلاه را که رکوع و سجود که ایماء انجام بگیرد، قرائت و تکبیر و نیت که تصرف در مال غصبی نیست، بنابراین ما یک صلاتی انجام می دهیم بدون هیچ تصرف در مال غصب، و این صلاه که تصرف در مال غصب نیست، ماموربها هم است، صحیح است بلا اشکال بر مبنای خود ما یعنی مبنای سید. صورت سوم اگر صلاه در سعه وقت باشد، و مکلف در دار مغصوب است اما وقت دارد و می تواند در خارج از دار غصبی صلاه را به طور کامل و درست انجام دهد، می فرماید: در این صورت صلاه در دار غصبی برعکس آنچه که محقق خراسانی فرمود، قطعا درست نیست. برای اینکه صلاه مرتبه دارد صلاه قادر و صلاه عاجز. در صورتی که صلاه قادر باشد، مرتبه صلاه عاجز نخواهد بود و نوبت به صلاه عاجز نمی رسد. گفتیم که صلاه صحیح در دار غصبی ایمائی است و صلاه ایمائی صلاه عاجز است، در صورتی که صلاه قادر و مختار ممکن باشد اصلا مرتبه مرتبه ای است که اجازه نمی دهد که مرتبه صلاه عاجز فرا برسد، بنابراین با وجود امکان صلاه کامل دلیل بر جواز و صحت صلاه عاجز نداریم، چون که دلیل بر صحت صلاه عاجز در صورتی است که صلاه قادر و مختار ممکن نباشد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۳۵۸.

جمع بندی محقق نائینی و سید الاستاد

بنابراین سید می گوید که هرچند قاعده ثانویه را در نظر نگیریم، باز هم حکم به صحت صلاه در ضیق وقت کار ممکنی است، چون اجزاء صلاه با تصرف در غصب دو چیز است، از همین جهت رأی ایشان با رأی محقق نائینی از هم جدا می شود. نکته دیگر که در جهت جدایی رأی ایشان و رأی سید وجود دارد که سید می فرماید: بنا بر مبنای محقق نائینی خروج ماموربه است، چون که مقدمه منحصره از باب رد المال الی مالکه اما بر مسلک ما خروج ماموربه نیست، در اینجا که ماموربه نبود، منهی عنه بود، ما یا از قاعده ثانویه باید استفاده کنیم یا از باب عدم تطبیق اجزاء صلاه با تصرف در غصب که رعایت کنیم. براساس قاعده الضرورات تتقدر بقدرها، آن مقدار صلاه را انجام بدهیم که تصرف در مال غصب نباشد. حکم صلاه در دار مغصوب کامل شد.

نتیجه:

در نتیجه ما می توانیم اعلام بکنیم که صلاه در ضیق وقت در مکان مغصوب اگر ایماء باشد، بلا اشکال علی المبانی درست است اما اگر در سعه وقت باشد، تحقیق این است که درست نیست هر چند بر مبنای محقق خراسانی آن هم درست است.

موضوع: تنبیه دوم اجتماع امر و نهی از باب تزاحم است یا تعارض؟ ۹۳/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه دوم اجتماع امر و نهی از باب تزاحم است یا تعارض؟

تنبیهات اجتماع امر و نهی که مورد بحث قرار دادیم، تنبیه اول گفته شد و کامل شد. تنبیه دوم محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این تنبیه را درباره عنوان بحث یا مصداقیت بحث مطرح می کند که این مسئله اجتماع امر و نهی مصداق و مورد تعارض است یا مصداق و مورد تزاحم؟ ایشان اعلام می کند که مسئله اجتماع امر و نهی از باب تزاحم است نه از باب تعارض.

ص: ۲۴

فرق تزاحم و تعارض

برای توضیح مطلب اشاره مختصری فرق بین تزاحم و تعارض داشته باشند هرچند فرق این دو باب را مفصل بحث کرده ایم. تعارض عبارت است از تنافی بین دلیلین در مقام جعل. یک دلیل می گوید مثلا استعاذه واجب است و دلیل دیگری می گوید حرام است، دو دلیل است که متباین و یک محل و یک متعلق و در مقام جعل. اما تزاحم عبارت است از تنافی دو عمل در مقام امتثال بین دلیلین متزاحمین هیچ گونه تنافی وجود ندارد. مثل انقاذ دو غریق که در مقام جعل هیچ تنافی وجود ندارد. هر مومن به طور کلی واجب است انقاذ بشود اگر آدم قدرتش را داشته باشد. در مقام عمل است و دارای یک قدرت محدود و دو تا غریق، در اینجا تنافی بین دو تا عمل در مقام امتثال است. نقص قدرت است، در تعارض نقص درک مطلب است که در

واقع تعـارض نیست و مشـکل از مـاست، و در تزاحم نقص متعلق است به قـدرت. در تعـارض ملاک حکم یکی است که نفی می گویـد آن ملاک متعلق به ماست و اثبات می گویـد متعلق به ماست، یک ملاک است. در تزاحم دو تا ملاک وجود دارد. و مرجحـات تعـارض مربـوط می شود به قوت دلیـل و مرجحـات تزاحم مربوط می شود به قوت مـدلول. که در تعـارض، دلیل سندا و دلالتا قوت بیشتر داشته باشد. و در تزاحم ترجیحات مربوط می شود به قوت مدلول که مدلول اهم باشد، بلا بدل باشد. و در نهـایت امر تعـارض منتهی می شود به تساقـط که قاعـده در تعارض تساقط است و در تزاحم نهایت امر منتهی می شود به تخییر. محقق نائینی می فرماید: در ترجیح مربوط به تعارض، حاکم شـرع است و در ترجیح مربوط به تزاحم حاکم عقل است، بین محذوین عقل حکم می کند که دو تا غریق است مساوی که یکی را بیشتر نمی توانید انقاذ کنید، عقل می گوید یکی اش را مخیرید. حاکم در تخییر مربوط به تزاحم، عقل است (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۲۷۱.

محقق خراسانی می فرماید: از باب تزاحم است

محقق خراسانی می فرماید: مسئله اجتماع امر و نهی از باب تزاحم است نه از باب تعارض. برای اینکه در اجتماع امر و نهی بین دلیل صلاه که «صلّ» باشد و بین دلیل حرمت غصب که «لا تغصب» باشد، هیچ تنافی وجود ندارد. تنافی بین دلیل تصرف در غصب که «لاـ تغصب» است وجود ندارد. «صلّ» متعلق جدایی دارد و «لا تغصب» متعلق جدایی. تنافی در کار نیست. بنابراین تنافی که بین دو تا دلیل نبود، تعارض نیست. در نتیجه مکلف در مسئله اجتماع امر و نهی بین دو عمل الزامی قرار می گیرد: ترک حرام و فعل واجب، هر کدام را که انجام بدهد دیگری مخالفت می شود و این تنافی در مقام عمل است. تنافی در مقام عمل دقیقا مصداق بارز برای تزاحم است. بعد از اینکه ساختار مسئله تزاحم بود، کار و عملیاتی که در این بستر انجام می گیرد، به چه صورت خواهد بود؟

دو قسم تزاحم در فعل و مناط

می فرمایند: پس از تشخیص عنوان بحث که از باب تزاحم است، باید توجه کرد که این تزاحم از قسم دوم تزاحم است، تزاحم دو قسم است: قسم اول تزاحم بین ذات عمل و خود عمل، بین الفعلین مثلاـ تزاحم بین انقاذ دو نفر، دو فعل در تزاحم هستند و دو تا انقاذ فعل خارجی در تزاحم هستند. قسم دوم عبارت است از تزاحم بین مناطین یا ملاکین.

فرق ملاک و مناط

ص: ۲۶

این اصطلاح را دقت کنید، مصلحت و ملاک و مناط هر کدام را به جای دیگری به کار ببرید اشکال ندارد اما فرق اعتباری اش از این قرار است: مصلحت عمل به اعتبار جعل ملاک است و به اعتبار مجعول مناط است که عمل منوط می شود به او. به اعتبار جعل ملاک است که باعث جعل می شود و به اعتبار مجعول خود عمل مناط است که عمل منوط به او می شود. این مسئله اجتماع امر و نهی از قسم دوم تزاحم است یعنی تزاحم بین مناطین که آن مناطین یعنی موثرین یا مقتضیین هم می گوییم. مثلا غصب است و صلاه. این غصب و صلاه هر دو بیانی دارد، صلّ دارد و لا تغصب دارد، ما به کدام یکی از این دو تا دستور عمل کنیم. ما بیشتر از انجام یک عمل قدرت نداریم، یا نهی را امتثال کنیم و یا امر را امتثال کنیم، می فرماید: در این صورت به ملاکش مراجعه کنید؛ اگر ملاک غصب قوی تر بود او را مقدم بدارید، نهی را امتثال کنید و اگر ملاک امر قوی تر بود و اقوی بود، امر را امتثال کنید و نهی را کنار بگذارید. از کجا این را به دست بیاوریم، چون خود ملاک به دست آوردن آن کار مشکلی است چه رسد از اینکه ما بتوانیم اقواییت ملاک را به دست بیاوریم. راه به دست آوردن اغلبیت و اقوائیت چیست؟ محقق خراسانی کلمه غلبه را هم به کار می برد اقوی هم بکار می برد که هر دو به یک معناست.

ص: ۲۷

راه به دست آوردن اقوائیت چیست؟

آنچه علی التحقیق گفته می شود این است که درباره اقوائیت ملاک سه راه بیشتر وجود ندارد: راه اول این است که یک طرف متزاحمین مضافا بر دلیل لفظی مورد اجماع هم باشد. طرف دیگر مورد اجماع نباشد، از این اجماع ما کشف می کنیم که ملاک این مورد که متعلق اجماع است، اقوی است. راه دوم دلیل خاص است مثلا درباره صلاه که الصلاه لا تترک بحال، دلیل خاص ما را هدایت می کند به اقوائیت ملاک در صلاه. راه سوم اطلاق دلیل است. می بینیم که یک طرف اطلاق ندارد. مدلول دلیل لبی است و طرف دیگر متزاحمین دلیل لفظی است و اطلاق دارد. ما از این اطلاق کشف می کنیم که مورد اطلاق دلیل است نسبت به آن طرف که دلیلش اطلاق ندارد، اقوی ملاکا خواهد بود. سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه در کتاب حقائق الاصول (سید الحکیم شرحی دارد بر کفایه الاصول که شرح خوبی است به نام حقائق الاصول، و خوبی آن این است که سید حکیم شاگرد محقق خراسانی هم است، اینگونه شرح می تواند خیلی عمیق باشد که هم شاگرد محقق خراسانی است و هم کتابش را شرح کرده است و این کتاب مختصر و مفید هم است.) این مطلب را بیان می کند که ملاک را به چه دلالتی ما به دست بیاوریم؟ اعلام می کند که کشف ملاک توسط دلالت التزامی ماموربه کشف می شود. مثلا ما نسبت به صلاه یک دلالت مطابقی داریم که «صلّ» وجوب صلاه است و یک دلالت التزامی داریم که این وجوب ملاک دارد. دلالت التزامی که لازم بین بمعنی الاخص است (۱)

ص: ۲۸

۱- حقائق الاصول، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۴۱۰.

فرق دلالت لازم بین بمعنی الاخص و بمعنی الاعم

فرق بین لازم بین بمعنی الاخص و لازم بین بالمعنی الاعم را محقق نائینی اشاره می کند، می فرماید: لازم بین بالمعنی الاخص از خود دلالت منطوق استفاده می شود. در حقیقت همان دلالت التزامی است و دلالت لازم بالمعنی الاعم به توسط حکم عقل استفاده می شود و از خود دلالت لفظ استفاده نمی شود مثل لزوم بین متلازمین که عقل حکم می کند که این متلازمین که هر دو لازم برای یک ملزوم هستند، عقلا بین خودشان هم یک ملازمه وجودی دارد. اما سید الحکیم دلالت بر ملاک را گفت که دلالت التزامی است. بنابراین اگر در اثر ترجیح یکی از متزاحمین که دیدیم یکی از متزاحمین ترجیح دارد و گفتیم ترجیح مربوط به متزاحمین تعلق دارد به قوت مدلول، در نتیجه مدلول مطابقی قوت پیدا می کند که طبیعتا مدلول التزامی آن یعنی ملاکش قوی تر خواهد بود. لازمه قوت مدلول مطابقی قوت ملاک آن است یعنی ماموربه به دلالت التزامی اش ما را به قوت ملاک یا به وجود ملاک هدایت می کند. بیان محقق خراسانی به نتیجه رسید تا این قسمت که تزاحم بین ملاکین است و باید غلبه را به دست بیاوریم.

اگر نتوانیم قوت ملاک را تشخیص دهیم به وصف و شأنیت حکم مراجعه می کنیم

بعد می فرماید اگر غلبه و قوت ملاک و مقتضی احراز نشد، چه کنیم؟ اگر چنانچه در مرحله بررسی ملاک نتوانیم غلبه ملاک و قوت ملاک را احراز کنیم، می فرماید: در این مرحله باید به وصف و شأنیت حکم مراجعه کنیم. آن را معیار برای ترجیح قرار بدهیم، ببینیم که کدام یکی از این متزاحمین فعلی است و کدام یک اقتضائی. اگر تشخیص دادیم که احد المتزاحمین فعلی است و مرحله اقتضاء و انشاء را پشت سر گذاشته و در مرحله فعلیت رسیده، آنگاه به همان حکمی که در مرحله فعلیت رسیده اخذ می کنیم و آن حکم مقابلی که در مرحله اقتضاء است، کنار گذاشته می شود و این هم کشف می کند از وقت ملاک. مبنای محقق خراسانی و مبنای تحقق هم گفته ایم که محقق خراسانی برای حکم چهار مرحله قائل است: اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجز و بر مبنای تحقیقی سیدنا الاستاد دو مرحله دارد که عبارت است از انشاء و فعلیت که انشاء جدا از اقتضاء نیست و فعلیت جد از تنجز نیست. بعد از این می فرماید: اگر فرض کردیم هر دو حکم فعلی بود.

تذکر

یک تذکر در این مسئله که این بحثی که می کنیم که می گوییم کشف بشود یکی فعلی و دیگری اقتضائی یک بحث فرضی و ممکنی است ولی تقریبا واقعیت داشتن آن کار مشکلی است. چون بیانات و دستوراتی که از سوی شرع صادر می شود، فعلیت دارد و حکم فعلی را بیان می کند، یک حکم اقتضائی کشف بشود شاید خیلی نادر یا اصلا فرض محض است منتها بحث علمی است و فرضی هم تا این حد اشکال ندارد. اگر هر دو حکم فعلی بود، در صورتی که هر دو حکم فعلی باشد، مراجعه می شود به تعارض. خطابین تعارض می کنند و از تعارض استفاده کنیم و هر یکی دلیلش اقوی بود سندا یا دلالتا کشف کند از قوت ملاک به نحو کشف انی. الان که دلیلش اقوی است، کشف انی می شود که ملاکش اقوی است.

سوال و جواب

ممکن است سوال بشود که شما گفتید مسئله اجتماع امر و نهی از باب تزاحم است، اینجا که باز از باب تعارض است. جوابش این است که تزاحم بین ملاکین است و راه کشف ترجیح بین متزاحمین آن تعارضی است که در بعض موارد بین الخطابین به وجود می آید، کشف انی می کند از ترجیح بین متزاحمین. می فرمایند: اگر هر دو فعلی بود و ترجیحی نبود، طبیعتا هر دو خطاب تعارض می کند و تساقط. اینجا چیزی به دست ما نمی آید و قوت ملاک کشف نمی شود و باید به اصول مراجعه کرد. در این صورت و در صورتی که هر دو اقتضائی باشد، باید به اصول مراجعه کنیم. تزاحیم بین ملاکین است و غلبه و قوت ملاک کشف بشود و اگر راه کشف نداشتیم، هر کدام از متزاحمین فعلی بود در طرف اقتضائی غلبه دارد و اگر هر دو فعلی بود به مرجحات باب تعارض مراجعه بشود و اگر هر دو اقتضائی بود و یا ترجیح در صورت فعلی بودن هر دو وجود نداشت، باید به اصول مراجعه کنیم. ببینیم که اصل در اینجا چه راه حلی ارائه می کند. و اصلی که اینجا مورد استفاده قرار می گیرد اصاله التخییر است و آن هم تخییر عقلی. این تمام مطلب بود نسبت به بیان محقق خراسانی اما تتمه بحث سیدنا الاستاد می فرماید: مسئله اجتماع امر و نهی از باب تعارض است نه از باب تزاحم و شرح آن در درس آینده.

ص: ۳۰

تحقیق تکمیلی نسبت مسئله اجتماع امر و نهی با تعارض و تزاحم ۹۳/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی نسبت مسئله اجتماع امر و نهی با تعارض و تزاحم

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که بین خطاب «لا تغصب» و«صلّ» تعارضی نیست، بنابراین مسئله اجتماع امر و نهی مصداقی است برای تزاحم و تزاحم بین مناطین نه تزاحم بین اصل عمل. در این رابطه شرحی وجود داشت که گفته شد.

کلام امام خمینی که منظور محقق خراسانی را توضیح می دهد

برای توضیح این مطلب امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه (که در حقیقت مناهج الوصول شرح تحقیقی و اجتهادی برای کفایه الاصول است ولی فقط در حد اصول لفظیه است و اصول عملیه آن یا چاپ یا تدوین نشده است). می فرماید: منظور محقق خراسانی از این بیان که فرمودند اجتماع امر و نهی از باب تزاحم بین مناطین است، این است که اگر مناط احراز بشود برای متزاحمین و برای هر دو، در این صورت مسئله می شود مسئله اجتماع امر و نهی. اگر مناط احراز نشود، اجتماع امر و نهی نیست، تعارض است. تعارض که بشود، اجتماع امر و نهی نیست، درگیری است و جمع نمی شود. یا یکی بر دیگری برتری به دست می آورد یا تساقط می کنند و اجتماعی نیست (۱) . ما حصل بیان محقق خراسانی معلوم شد که می فرماید: اجتماع امر و نهی در صورتی که قائل به امتناع باشیم، از باب تزاحم است.

ص: ۳۱

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۱۶.

سید الاستاد می فرماید از باب تعارض بین خطابین است

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله اجتماع امر و نهی علی الامتناع از باب تعارض بین خطابین است، خطاب امر و نهی با هم تعارض دارند (۱) . برای شرح مسئله توضیح کاملی ارائه می فرمایند مبنی بر اینکه اجتماع امر و نهی از باب تعارض است. ما حصل فرمایش ایشان این است که معیار اصلی تعارض این است که یک دلیل اگر قوی تر از دلیل دیگر بود در حال تعارض، مدلول طرف مقابل را نفی می کند با بقاء موضوع. در تعارض متعارضین درگیر می شود اگر کار به تساقط نکشد، یک طرف اگر قوت دلالت داشت، مدلول دلیل مقابل یعنی حکم منتفی می کند اما موضوع مقابل محفوظ است، تصرف در موضوع نمی کند. بینما که در تزاحم احد المزاحمین که غلبه کند و ترجیح داده بشود، مزاحم مقابل را موضوعا برمی دارد. در مثال اگر دو دلیل تعارض داشت نسبت به وجوب صلاه جمعه و حرمت صلاه جمعه، دلیل وجوب که غلبه کند، مدلول و حکم طرف مقابل را منتفی می کند یعنی حرمت نیست اما مو ضوع که خود صلاه است، تصرف نمی شود. ولی در متزاحمین که غریقین است، اگر یک طرف ترجیح داشت مثلا یک غریق فقیه بود، غریق دیگر آدم عادی بود، ترجیح بر فقیه است، در صورتی که ترجیح داده شد، طرف مقابل حکم و موضوعش کنار گذاشته می شود. می فرماید: بعد از توجه به

معیـار، الاـن در مسـئله اجتمـاع امر و نهی می بینیم که نفی حکم می شود بـا حفـظ موضوع، موضوع و حکم بـا هم در صورت ترجیـح از میـان برداشـته نمی شود، پس معیار تعارض است. و می فرمایـد: در صورت امتناع که بگوییم مبغوضـیت متعلق نهی سرایت می کنـد به مصـداق مـاموربه یـا «بمـا ینطبق علیه الاـمر»، امتناع این است که مبغوضـیت اثر می کنـد به مطلوبیتی که در متعلق امر است. اگر سـرایت کرد یـک تضـاد است و تضـاد که بود، امتنـاع است. در صورتی که امتناع محقق بشود، قضـیه می شود تعارض

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۴۱۹.

دو قسم تعارض بالذات و بالعرض

منتها تعارض دو قسم است: تعارض بالذات و تعارض بالعرض، تعارض بالذات این است که ذات دو تا عمل با هم تعارض دارد وجوب و حرمت، شخصا صلاه جمعه و جوب از یک سو و حرمت از سوی دیگر این می شود تعارض بالذات. تعارض بالعرض این است که ما دلیل داریم که یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه. یک مرتبه متعلق امر و نهی فقط صلاه جمعه است که تعارض می شود ذاتی و یک مرتبه تعارض بالعرض است که می گوییم در روز جمعه یا صلاه ظهر واجب است یا صلاه جمعه، از خارج دلیل داریم که در این روز واجب نیست. به واسطه آن دلیل خارج این دو تا دلیل با هم تعارض می کنند، اگر از خارج چنان دلیلی نداشتیم، ذاتا تعارض نبود، یک مکلف روز جمعه هم نماز ظهر واجب بخواند و هم نماز جمعه واجب بخواند.

ما نحن فیه از تعارض بالعرض است

حال این اجتماع امر و نهی از باب تعارض بالعرض است یا تعارض بالذات. با دقت درک می کنیم که اجتماع امر و نهی از باب تعارض بالعرض است. چون بین خطاب «صلّ» و بین خطاب «لا تغصب» تعارضی نیست، ولی مکلف بعد از که در شرائط خاص قرار گرفته است، وارد دار مغصوب چون که قدرتش استعداد تعلق هر دو خطاب را ندارد، باید یک خطاب به او تعلق بگیرد یا خطاب نهی و یا خطاب امر. پس تعارض می شود بالعرض به واسطه یک امر خارج که آن عدم استطاعت و قدرت مکلف برای امتثال هر دو دستور. می فرماید: در صورتی که تعارض شد، ببینیم این تعارض هر دو دلیل به چه نحو است؟ اگر یک دلیل ما اطلاق بود و دیگر عموم بود، تعارضی نیست، عموم مقدم بر اطلاق است و تقدمش هم تقدم ورودی است نه تخصیصی. اطلاق وقتی محقق می شود که بیان مخالفی یا بیان تحدید کننده ای نباشد. اگر بیان تحدید کننده ای باشد، اطلاق منعقد نمی شود. از اساس جلوی اطلاق را بگیرد، شکل ورودی است و زمینه موضوعا برای اطلاق محقق نیست. و همچنین ببینیم اگر دو تا بیان یکی لفظی و دیگری لبی است، یکی از متعارضین نص است و دلیل دیگر اجماع است، اینجا هم تعارض نیست. چون مورد می شود اصطکاک و نوبت به اطلاق می رسد، که اطلاق مورد اصطکاک شامل می شود یا نمی شود، دلیل لبی از اساس اطلاق ندارد. و آن دلیل لفظی که اطلاق دارد و توان گسترش دارد، بلا معارض است.

اگر دو اطلاق تعارض داشت تساقط است

و اگر هر دو دلیل مطلق بود، تعارض بین اطلاقین بود، امر منتهی می شود به تساقط و نوبت به ترجیح نمی رسد. اما اگر تعارض بین عامین بود، در اینجاست که زمینه برای مرجحات آماده می شود و باید مراجعه کنیم به مرجحات. اگر سند و دلالت و جهت با همدیگر برتری برای یک طرف نسبت به طرف دیگر از لحاظ سند یا دلالت یا جهت وجود داشت، آن را ترجیح می دهیم.

سوال: اطلاقین چرا تساقط می کنند و ترجیحی بین شان نیست؟

جواب: اطلاق از آنجا که برگرفته از مقدمات حکمت است، حدود و ثغور مشخصی دارد. مرجحات از قبیل ظهور اقوی، سند اقوی، جهت خاص در اطلاق مطرح نیست و اما در عام تمام این خصوصیات ظهور اقوی نسبت به دیگری ، البته ظهور اقوی که می گوییم تسامح است، بعدا شرح می دهم که ظهور اقوی و قوی ندارد، هرچند اصطلاح است ولی حقیقتش این است که در مرحله تصور دو تا ظهور تصور می شود، یک ظهور که محقق شد، برای ظهور مقابل زمینه وجود ندارد.

ظهور یک ماهیت دارد و دو خصوصیت

ظهور یک ماهیت دارد و دو تا خصوصیت دارد. ماهیتش این است که منظور از ظهور این است که یک احتمال شاخص و برجسته از لفظ نمایان باشد و احتمال خلاف عقلائی نباشد هرچند منتفی نیست، اگر منتفی باشد می شود نص. و دو تا خصوصیت دارد: خصوصیت اول آن این است که لفظ که در یک معنا استعمال می شود، ظهور که داشته باشد، تمام اهل یک لسان آن ظهور را درک کند، اینطوری نباشد که یک قسمتی که اهل مطالعه است درک بکند و یک قسمتی که ذهنش انس دارد، درک بکنند، یک قسمتی که در خطابه بکار برده یک لفظ را در یک معنا درک بکند. منظور از ظهور یعنی آن معنا را از آن لفظ تمامی اهل یک لسان درک بکنند. خصوصیت دوم آن این است که ظهور متقابلی ادعاء نشود. اینکه می گوییم ظهور اقوی و ظهور اضعف مسامحه است، ظهور فقط یک مورد است، در دید ابتدائی ممکن است دو تا ظهور احتمال داده شود ولی پس از تحقیق می بینیم که ظهور که می گوییم اقوی است، تنها همان ظهور است.

سوال: کلمه ای در اهل عرف یک معنا و در اهل فن معنای دیگر

جواب: این ظهور عرفی است و آن کلمات تخصصی ظهور عرفی نیست، بلکه ظهور عرف خاص است و برای خواص حجیت دارد.

ما حصل کلام سید الاستاد اینکه مسئله اجتماع امر و نهی از باب تعارض است علی الامتناع

بعد از که ایشان تعارض را شرح دادند و تطبیق دادند بر مسئله اجتماع امر و نهی، ما حصل فرمایش ایشان این شد که مسئله اجتماع امر و نهی از باب تعارض است علی الامتناع.

تعارض مشکل اجتماع امر و نهی را حل می کند

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه مطلبی را نقل گونه بیان می کند که ما حصل فرمایش ایشان از این قرار است که مسئله اجتماع امر و نهی بنابر امتناع که گفتیم امر و نهی جمع نمی شوند، آنگاه جانب نهی بر جانب امر ترجیح دارد، چون دلالت نهی بر مدلولش بالعموم است، و دلالت امر بر عموم و شمول بالاطلاق است و عموم ظهور لفظی دارد، اطلاق فاقد ظهور لفظی است. بنابراین عموم که دارای ظهور است، مقدم است، عموم که مقدم شد تخصیص به وجود می آید، شکل قضیه از قبیل عام و خاص می شود. نهی تخصیص می دهد امر را، اطلاق امر صلّ حتی در دار غصبی تخصیص می خورد و اینجا دیگر نیست، فقط «لا ـ تغصب» است، چون نهی بالعموم است. بعد از که گفتیم اطلاق و عموم است، عموم خود امر اطلاقی را برمی دارد که در این صورت صلاه نه مطلوب به طلب است و نه محبوبیت ذاتی دارد، چون امر صلاه از اساس برداشته می شود. لذا اگر کسی صلاه را در دار مغصوب اضطرارا یا نسیانا یا جهلا بخواند، این صلاه مجزی نیست. برای اینکه نه امری دارد و نه محبوبیتی دارد چون امر که برداشته شد دیگر به مانع هم برنخورده که به مانع اگر بربخورد فعلیتش از بین می رود، مطلوبیت است. خود امر برداشته می شود که در این صورت محبوبیت برای عمل وجود ندارد، ملاک نیست تا صحت براساس ملاک صورت بگیرد (۱)

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۴.

تعارض مشکل اجتماع امر و نهی را حل می کند

بنابراین ما حصل فرمایش ایشان این شد که در صورت امتناع اجتماع امر و نهی تعارض می کنند و پس از تعارض ترجیح با جانب نهی است و ترجیح که به عمل آمد، تخصیص صورت می گیرد و شکل قضیه می شود عام و خاص نه اجتماع امر و نهی. مسئله اجتماع امر و نهی مشکل از اساس حل می شود. این بیان نقدگونه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه است اما محقق خراسانی این بیان را نقد می کند که شرح آن ان شاء الله برای فردا.

تحقیق تکمیلی نسبت مسئله اجتماع امر و نهی با تعارض و تزاحم ۹۳/۰۷/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی نسبت مسئله اجتماع امر و نهی با تعارض و تزاحم

در آستانه شهادت آقا امام باقر علیه الصلاه و السلام قرار داریم، فردا سالروز شهادت آن امام همام است، حدیثی از آقا به عنوان تذکر بخوانیم. آقا امام باقر سلام الله تعالی علیه در حدیث معروفی می فرماید: «الکمال کل الکمال التفقه فی الدین و الصبر علی النائبه و تقدیر المعیشه». همه کمال که در دسترس انسان است، به سه نکته گره خورده است که عبارت است از تفقه در دین. این را با یک روایت دیگری موضوعا ملحق بشود، نشان می دهد که تفقه در دین چیست که امام کاظم علیه السلام فرمود: «تفقهوا فی الدین فان الفقه مفتاح البصیره و تمام العباده و سبب الی المنازل الرفیعه و الرتب الجلیله فی الدین و الدنیا». کمال کل الکمال در این زندگی به طور طبیعی انسان از لحاظ غریزی و فطری به سمت کمال می رود. آن کمال چیست؟ آن کمال به طور عمده علم است و به طور مشخص آن کمال فقه است و کامل ترین انسان عادی یک فقیه است. اگر بگویند که یک فقیه در جامعه چه نقشی ایفاء می کند؟ می گوییم اگر فقهاء نبودند نه دینی در جامعه وجود داشت و نه انسانیتی در جوامع اسلامی. فقهای آل البیت بودند که تا الان این مقدار دین را و این مقدار انسانیت و سلم و صلح بین مردم است. اگر در جامعه خبر از ابقاء سلامت رفتاری و سلامت گفتاری در بین مردم است، به برکت فقهاء آل البیت است. «کل الکمال التفقه فی الدین»، یک انسان به طور طبیعی باید از دنیا برود، آن لحظاتی که از دنیا می رود، چه می شود و چه می کند؟ اگر کسی عمرش را در راه فقه اهل بیت هزینه کرده باشد، آن لحظه نگرانی ندارد. ما یک نگرانی اصلی داریم که اصلا توجیه نمی شود، آن موقعی است که انسان از این دنیا برود که چه کردی و حالا باید حساب را پس بدهی، این همه نعمت که احصاء نمی شد و این همه عنایت که حد و مرزی نداشت، تو به عنوان یک عبد چه عملی انجام دادی؟ اگر بگوید خدایا عمری را که داده بودی در راه کسب فقه هزینه کردم، نگرانی دیگر نداری. از همین الان اینطوری است، اگر یک مشکلی در زندگی ببینی، و بعد در برابر آن مشکل به ذهنت بیاید یا افراد مربوط بگویند که تو درس می خواندی و اگر کار می کردی اینجوری نمی شدی، اینجاست که همان جلوه نور خدا را احساس کنی یا اباصالح المهدی که ما عمر و توانی داریم در معسکر تو هستیم. «الکمال کل الکمال التفقه فی الدین»، کمال این است. لذا در عمل هم ببینید برای عبودیت و اخلاق و رفتار یک فقیه وارسته نقش او هم در جوامع. شما می بینید قبل از قیام امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه تقریبا از این کشور ایران اسم دین و مذهب حذف می شد و اگر وجود داشت، در خیلی از جوامع مورد استهزاء و هتک و بی احترامی بود. امام خمینی یک فقیه بود، آمد صحنه را عوض کرد، برای دنیای آن روز و برای فقه و دین ارزش آورد، دنیا را به طرف دین و اسلام جذب

شدنـد. چقـدر کـافر مسـلمان شدنـد. در تاریـخ اخیر عراق یک کشوری بود که مراقـد مقـدسه ائمه معصومین آنجا ارتش بهم ریخته که انگیزه اصـلا نـداشت، داعش هم که مثـل گـدازه آتش فشـان ها دو سه روزه جمع می کرد کل عراق را. فتوای یک مرجع که یجب علیکم، در روز اول دو میلیون الان اخیرا به ما گفتنـد که سه میلیون جمعیت مردم برای دفاع آمدنـد. این مراقد مقـدسه ائمه معصومین خـدا حفـظ کرد، فقه بود و فقهاء بود، این نقش فقهاء. بنابراین «الکمال کل الکمال التفقه فی الـدین». و فقیه هم که بشود در انسانیت و الگو بودن یک فقیه یعنی یک الگوی تمام. مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی در زندگی اش می گوینـد که در عمر خودش عصـبانی نشـد، این یـک الگوست و فقیه است، این کامـل است. فقه برای مـا کمـال معنوی که انشاء الله در حد قابلیت مان می دهد، زندگی ما را و مشـکل ما را حل می کند. شـما فرض کنید خانه ندارید، سر و سامان بهم ریخته، این حرف حقیر را گوش دهید، شما بروید به طرف فقه که بقیه کارهای زندگی را فرع قرار بدهید، این علوم آل البیت را اصـل قرار بدهیـد، به طور معجزه آسا تمام مسائل شـما حل می شود. حتی مسئولیت های بالا و احترامات بالایی هم خودش می آید. سیدنا الاسـتاد آقای خویی قدس الله نفسه الزکیه چیزی که در حافظه اش عبور نمی کرد، مرجعیت بود، چیزی که در فکرش بود، مرجعیت و فتوا بود. چون خـدا به او توفیق داد که یک فرد اصولی بود از اوائل و از حـدود بیست و شـش سالگی، قـدرت تـدریس داشـت، غیر از درس و تـدریس بـه چیز دیگر فکر نمی کرد، در آخر هـم شـد یـک مرجعیـتی کـه در تـاریخ مرجعیت مخصوصـا در عصـر خـودش بی نظیر بـود. فقه داروی هر مشـکل جسـمی و روحی آدم فقه است، مـا قربه الی الله می رویم «تفقهوا فی الدین» بخاطر سربازی آقا امام زمان، خودش دیگر اربابی است که کریم است و لطف دارد و همه کارهای ما را درست می کند ان شاء الله. توصـیه هم که است فردا که روز شـهادت است، در مراسم شـرکت می کنیم، طلبه اگر به مراسم عزاداری و مراسم جشن اهل بیت شـرکت نکند، صـحت سـلب دارد در حد اقل. حرم مشـرف بشوید، تسلیت بگوئید و توصیه بعدی هم روز شنبه عرفه است. روز عرفه اعمالش از مفاتیح بگیرید و انجام بدهید که مفاتیح الجنان محدث قمی را می گویند که مهر تایید خورده است. و روح اعمال عرفه دعای سید الشـهداء است. دعای سـید الشهداء باطن آدم را یک نورانیت و یک صفا و یک تجلی می دهـد و به هر قیمتی شـده است بخوانیـد، دسته جمعی خوانديـد و اگر نشد در خانه تان دعای عرفه را از اول تـا به آخرش بخوانیـد که قطعـا در موقع خوانـدن دعـای عرفه حـال می آیـد برایتـان و آن حال هم حال عرفه ای است که یدرک و لا یوصف. خداوند از برکات این مراسم برای همه ما و شما رحمت خاصه خودش را نازل بکند.

ص: ۳۶

بررسی کلام شیخ انصاری در تعارض اجتماع امر و نهی

مطلبی را شـیخ انصـاری قـدس الله نفسه الزکیه فرموده است که اگر در اجتمـاع امر و نهی قائـل به امتناع بشویم که هر دو طلب نهی و امر بـا هم جمع نمی شود، اصـطکاک و تضـاد دارنـد، جانب نهی مقـدم می شود. و علت تقـدم آن هم این بود که نهی دلاـلت بر شـمول دارد و امر به مجرد اتیان طبیعت امتثال می شود که حتی گفته می شود که دلالت نهی دلالت بالوضع است و دلالت امر بر مـدلول دلالت است بر اساس اطلاق است. دلالت بالوضع مقدم می شود بر دلالت بالاطلاق. بعد از که نهی مقدم شد، امر را از آنجایی که مجمع است کنار می گذارد، امر که کنار گذاشت، در حقیقت تخصـیص به عمل آمده. قضیه اجتماع امر و نهی برمی گردد به قضـیه عـام و خاص. نهی در آن مجمع مخصـص می شود برای نفوذ امر در آن مجمع و دیگر اجتماع امر و نهی نیست. اجتماع امر و نهی مثل تعارض ابتدائی در حکومت و ورود است، که ابتداء احساس می کنیم تعارضی است و

جمع شدنی است، بعد از نسبت سنجی می گوییم تعارضی نیست. حاکم و دلیل وارد است و دلیل محکوم و مورود خارج می شود. خلاصه فرمایش ایشان این بود. نتیجه اش هم اعلام کردند که آن حرفی که مشهور گفته می شود، درست نخواهد بود، حرف مشهور این است که اگر در وضعیت اجتماع امر و نهی ماموربه نسیانا یا غفلتا انجام بگیرد درست است. اینجا می گوییم وجه ندارد، چون تخصیص امر را از اعتبار می اندازد، امری نیست از اساس (۱)

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۴.

محقق خراسانی می فرماید: اجتماع امر و نهی تخصیص نیست

محقق خراسانی در متن بیانی دارد که اجتماع امر و نهی علی الامتناع تخصیص نیست، چون که تقدم نهی بر امر بر وزان تخصیص عقلی است. برای اینکه تخصیص عقلی بود، اصل امر را رفع نمی کند، فعلیت امر را رفع می کند.

فرق بین تخصیص عرفی و تخصیص عقلی

تخصیص عرفی عبارت است از عام و خاص که بیان خاص وارد می شود بر بیان عام و قسمت از محدوده و قلمرو عام را از تحت عام خارج می کند. مثل «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق منهم» که مخصوصا خاص قسمتی از قلمرو عام را از تحت عام خارج می کند و این امر اکرم نسبت به اکرام فساق که ابتداء احتمال داشت، با این تخصیص آن امر منتفی اعلام می شود، برای فساق امر به اکرام وجود ندارد. فساق را اگر کسی اکرام بکند، اکرامش مصلحت ندارد، چون امر که نداشت و مطلوبیت ذاتی هم نبود، اکرام اگر بکند هیچ مصلحت و فائده ای ندارد. اما تخصیص عقلی این است که می بینیم امر آمده است توضو للصلاه، وضو بگیرید برای نماز، اطلاق دارد ولی اگر وضو حرجی شد، تخصیص عقلی دارد «لا یجب علیك الوضو». اگر در همین مورد امر به وضو برداشته نشده چون حکم عقل است و حکم شرع دیگری نیست. عقل امر را برنمی دارد بلکه فعلیت امر را برمی دارد. حرج است، برداشتن و رفع امر کار عقل نیست، بلکه عقل فعلیت را برمی دارد، رفع امر از شأن شرع است نه از شأن عقل.

ص: ۳۸

سوال: این حکم عقل ارشادی نیست؟

جواب: حکم عقل بما هو حکم عقل ارشادی نیست. اگر دستور شرع به طرف حکم عقل اشاره کند می شود ارشادی. حکم عقل ارشادی اگر بگویید مسامحه است. امر شرعی که موافق با درک عقل صادر بشود، این امر ارشادی است. و ثانیا ارشاد که بود، مولوی که نبود، قدرت وضع و رفع شرعی را ندارد. بنابراین تخصیص را مثال زدم در وضو که تخصیص عقلی است. اگر کسی که در آن محدوده تخصیص غفلت کند، وضو حرجی است اما وضو بگیرد، این وضویش صحیح است. چون تخصیص عقلی بوده و فعلیت امر برداشته شده نه خود امر. چون شأن شرع رفع و وضع امر است، شأن عقل رفع فعلیت و تنجز است نه رفع و وضع امر و نهی. محقق خراسانی می فرماید: در مثال مورد بحث ما اجتماع امر و نهی علی الامتناع نهی که مقدم بشود فعلیت امر را برمی دارد و می گوید فعلا امر نافذ نیست، چون قدرت وجود ندارد اما اصل امر را نمی تواند رفع کند. بنابراین تخصیص در کار نیست، اجتماع امر و نهی است، از این رو آنچه فقهاء گفته اند که اگر صلاه در دار مغصوبه غفلتا یا نسیانا یا اضطرارا انجام بشود، علی الامتناع هم بگوییم آن صلاه درست است. که ایشان تصریح کرده اند که ماموربها نیست اما براساس مناط و ملاک اتیان صلاه درست است و مجزی است. جواب محقق خراسانی جواب درستی بود و اشکالی که شیخ انصاری کرده اند لحن شان طوری است که خود معتقد به آن اشکال نیست، تقریبا فرضی بیان می کند، می گوید: اگر امتناعی باشیم ممکن است اینگونه بشود. بنابراین اصطکاکی بین رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی وجود ندارد.

ص: ۳۹

جمع بندی بحث

ما حصل بحث این شد که محقق خراسانی فرمودند اجتماع امر و نهی علی الامتناع از مصادیق تزاحم است، و سیدنا الاستاد فرمودند که اجتماع امر و نهی علی الامتناع از مصادیق تعارض است، شرح مسئله داده شد.

تحقیق این است از باب تعارض است نه تزاحم

تحقیق این است که مسئله اجتماع امر و نهی از باب تزاحم نمی تواند باشد. برای اینکه ایشان فرمودند تزاحم از باب تزاحم بین مناطین و ما می گوییم اولا کل محققین بر ایننـد مودنـد تزاحم از باب تزاحم بین مناطین و ما گفتیم که در احکام کشف مناط کار مشکلی است. چون مناط کار مکلف نیست، فهم مناط و تعیین مناط اینها کار شارع است و از قدرت فکر مجتهد بیرون است. ملاک و مصلحت را فقط اهلش می داند. ممکن است یک مناطی باشد که ما فکر می کنیم برای ما کار نادرستی است ولی در حقیقت برای ما مصلحت باشد از باب الطاف خفیه. و ثانیا پس از عدم تیسّر کشف اصل ملاک محقق خراسانی می گوید ما قوت ملاک را باید بسنجیم، ما اصل را نمی توانیم کشف کنیم تا چه رسد که قوت و ضعفش را بتوانیم کشف کنیم. لذا از قلمرو قدرت ما بیرون است. لذا ما گفتیم علی التحقیق که تعارض بین ملاکین و مناطین مجرد دعواست و دور از واقعیت است. و بعد برای تایید مطلب می گوییم محقق خراسانی تصریح کردند که اگر غلبه ملاک احراز نشد، تعارض بین خطابین صورت می گیرد. این در حقیقت اعتراف است بر اینکه مسئله اجتماع از مصادیق تعارض است. چون تصریح می کنند که اگر قوت و ضعف ملاک به دست نیامد، تعارض بین خطابین است، معلوم است که قوت و ضعف مناط قابل کشف نیست و فقط در وادی تصور است. لذا علی التحقیق براساس مکتب اصولی سیدنا الاستاد تزاحم بین ملاکین نداریم و خلاف واقع است. بعد از این می گوییم بلا اشکال تعارض نشان می دهد. اگر سوال بشود که محقق خراسانی فرمود بین «لا تغصب» و بین «صلّ» تعارضی نیست، می گوییم تعارض از لحاظ نسبت دو قسم است، تعارضی که نسبتش تباین است و تعارضی که نسبتش اعم و اخص من وجه است. «صل» و «لا تغصب» تعارض است اما تعارض اعم و اخص من وجه و در مجمع که در دار مغصوبی وقت صلاه «صل» است و «لا تغصب» است. بنابراین تعارض بین امر و نهی تعارضی است در ماده اجتماع و بعد از تحقق تعارض تساقط می آید و صلاتی که آنجا انجام بشود، درست است نه به جهت ملاک بلکه براساس قاعده ثانویه. صلاه یک قاعده ثانویه دارد و آن عبارت از این است که «الصلاه لا تترک بحال».

ص: ۴۰

وجوه ترجیح نهی بر امر ۹۳/۰۷/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوه ترجیح نهی بر امر

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در بحث اجتماع امر و نهی می فرماید: اگر بنا بر امتناع بشود و امر و نهی در یک شئ تعلق بگیرد، باید به سراغ مرجحات رفت که برای نهی نسبت به امر ترجیحاتی گفته شده است.

اول اقوائیت دلالت نهی بر عموم

اولین ترجیح نهی نسبت به امر عبارت است از اقوائیت دلالت نهی بر عموم نسبت به دلالت امر به شمول. گفته شد که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که دلالت نهی بر فراگیری بالوضع است و دلالت امر بر شمول نسبت به افراد خودش به واسطه مقدمات حکمت است، در نتیجه تعارض بین عام و مطلق واقع می شود. پس از که مورد از صغریات تعارض بین عام و مطلق شد، قاعده کلی این است که عام بر مطلق است. برای اینکه اطلاق وابسته به شرائط و مقدمات است. یکی از مقدمات این است که بیان تحدید کننده ای نباشد. اگر بیان تحدید کننده از سوی عام در مقابل مطلق وجود داشته باشد، اطلاق اصلا منعقد نمی شود. لذا اینکه گفته می شود دلالت عام بر عموم تنجیزیه است و دلالت مطلق بر اطلاق تعلیقیه است، معلق به توفر مقدمات و معلق به عدم بیان دال بر تحدید. این ما حصل توضیحی بود درباره ترجیح جانب نهی بر امر (۱)

اشکال و جواب

ص: ۴۱

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۴.

محقق خراسانی در بحث عام و مطلق بعد از که مسئله را بررسی می کند، می فرماید: دلالت عام بر عموم در حقیقت پشتوانه اش مقدمات حکمت است. اگر در «اکرم کل عالم» مقدمات حکمت نباشد، دلالت بر عموم و شمول کامل نیست. مقدمات حکمت اختصاص به مطلق ندارد، به عام هم جاری است. اما در مقام بحث بعضی ها برداشته کرده اند که منظور محقق خراسانی این شد که عام مثل مطلق نیاز به مقدمات حکمت دارد. اشکال هم همین است که در این دو مورد امر و نهی همانگونه امر که دلالت می کند بر اجتزاء به اتیان هر فردی از افراد، «اعتق رقبه» اجتزاء اکتفاء می شود به هر فردی از رقبه که شمول است. همانطوری که امر دلالت می کند بر اجتزاء بر هر فردی از افراد مدلول خودش، نهی هم در دلالت خودش نیاز دارد به مقدمات حکمت. امر اجتزاء به هر فرد براساس مقدمات حکمت است و نهی هم انتهاء عند الانتهاء به تعبیر کفایه الاصول است براساس مقدمات حکمت. انتهاء عند الانتهاء معنایش این است که انتهاء در نهی امتثال نهائی است، انتهاء در امر یعنی امتثال نهائی که عند الانتهاء می شود، موقعی که از تمامی افراد منهی عنه خودداری کنید و این هم به مقدمات حکمت است. این اشکالی است که گفته شده است. جواب این اشکال را داده اند که اگر نهی را مثل امر بگوییم که شمولش برگرفته

از مقـدمات حکمت است، مسـتلزم تالی فاسـدی می شود که لا یمکن الالتزام به و آن این است که اگر شـمول نهی به واسـطه مقـدمات حکمت باشـد، لازمه اش این است که اسـتعمال نهی «لا تغصب» برای مورد خاص حقیقت باشـد. «لا تغصب» که عام است اراده شود «لا تغصب» یک خانه ای که متعلق به این فرد است. چون اسـتعمال مطلق در مقید استعمال حقیقی است. و شما گفتیـد نهی مطلق است، پس اسـتعمال مطلق به مقیـد هم حقیقت است، این اسـتعمال بایـد حقیقت باشـد و لا یمکن الالتزام به، قطعـا اسـتعمال نهی به عنوان عـام در یک مورد خاص مجاز است برای اینکه از «لا تغصب» عموم اسـتفاده می شود و انصـراف دارد به عموم. این جوابی بود که از این اشـکال داده شـده است. بعـد از این یـک اشاره ای به دلالت نهی بر عموم هم به عمل می آید. اشکال نظریه اطلاق را برداشت، و تنها برداشتن رأی بر اطلاق کافی نیست و باید دلالت نهی بر عموم را هم توضیح و شرح بدهیم. می فرماید: نهی دلالت بر عموم دارد، منتها با دلالت التزامیه عقلیه. برای اینکه ما در نواهی خواندیم مولی که نهی می کنـد «لاـ تغصب»، در مقـام امتثـال به حکم عقـل می بینیم که این نهی امتثـال نمی شود مگر به ترک جمیع افراد منهی عنه. بنابراین دلالت نهی بر عموم یک دلالتی است التزامی و این دلالت التزامی هرچند عقلی است ولی در اثبات عموم کافی اسـت و نیـازی به مقـدمات حکمت نـدارد. هرچنـد گفـتیم دلاـلت التزامیه عقلیه است نه دلاـلت التزامیه لفظیه. گفته بودیم که محقق نـائینی می فرمایـد: دلاـلت التزامیه دو قسم است: اگر لازم، لازم بین بمعنی الاخص بود، دلالت می شود دلالت التزامیه لفظیه و اگر لاـزم بمعنی الاـخص نبود، دلاـلت می شود دلالت التزامیه عقلیه. مثال آن در مثال های عقلی و منطقی لازم بمعنی الاخص آن است که وابسته به ذات ملزوم است مثل ضوء نسبت به شمس. شمس که بگوییم دلالت بر ضوء دارد به نحو دلالت التزامیه لفظیه که لازم بین بالمعنی الاخص است. اما دلالت التزامیه عقلیه مثل ملازمه بین متلازمین که عقل با تحلیل و درک عقلی می گویـد ضوء و نهار که متلازمین است. عقل تصرف می کنـد، تلازم بین متلازمین را در نظر می گیرد و می گویـد دلالت لفظ شمس بر نهـار هم دلاـلت التزامیه است منتها التزامیه عقلیه. بنابراین پس از که غصب در حیز نهی قرار گرفت و لا تغصب شـد، مقتضـای حکم عقل سـریان است که این نهی دیگر منحل می شود به منهی های متعـدد نسـبت به هر موردی که غصبی باشـد، دلالت بر عموم از سوی نهی توضیح داده شد.

ص: ۴۲

سه اصطلاح و یک معنا

سوال: این مقدمات هم حکم عقل است.

جواب: مقدمات حکمت را چند اصطلاح دارد: مقدمات حکمت می گوییم، قرینه حکمت می گوییم، قرینه عقلیه هم می گوییم. و آن را در اصل تحقق اطلاق بکار می بریم. اگر آن مقدمات نباشد، اطلاق از اساس محقق نمی شود. اما دلالت التزامیه از لفظ می آید منتها حکم عقل هم کمک می کند که این دیگر با مقدمات حکمت کاملا فاصله دارد، آن جایی است و این جای دیگر.

در تحقق عموم بر نهی هم دلالت وضعی تاثیرگذار است هم مقدمات حکمت

بعد از اینکه وجه ترجیح گفته شد و بعد اشکال مطرح شد و جواب آن اشکال هم داده شد، اینجا سوال و جوابی مطرح می کند، محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در حقیقت مصالحه ای بین این اشکال و جواب ارائه می کند، می فرماید: تحقیق این است که دلالت نهی بر عموم مطلب قابل انکاری نیست، نهی که ماده منهی عنه مثل غصب که در حیز نهی «لا تغصب» قرار بگیرد، دلالتش بر عموم قطعی است و این دلالت قابل انکار نیست. بعد از این می فرماید: ولکن باید بدانیم این عموم که از «لا تغصب» استفاده می شود تنها به وسیله نهی نیست بلکه نهی در اینجا نقش دارد و مقدمات حکمت هم تاثیرگذار است. بنابراین مصالحه شد؛ آنها که می گفتند دلالت نهی بر عموم فقط بالوضع است، قابل قبول نیست، و مردود هم نیست، دلالت دارد نه به طور کامل. و آنهایی که می گفتند که دلالت نهی بر عموم و شمول به وسیله مقدمات حکمت است، این همه کلیت ندارد، مقدمات حکمت کمک می کند، هر دو نقش دارد. در تحقق شمول و عموم برای نهی هم دلالت وضعی نهی تاثیرگذار است و هم مقدمات حکمت. این شمول تنها به وسیله دلالت نهی نیست و همچنین تنها به وسیله مقدمات حکمت نیست، پس یک مصالحه بین الرأیین صورت گرفت، از هر دو رأی استفاده می کنیم هم از عموم و هم از مقدمات حکمت. و می گوییم مقدمه حکمت در مثال «لا تغصب» دائره غصب را توسعه می دهد، این ماده را بدون قید و دارای گستره وسیع طرح می کند و اما دخول ادات نهی مثل لاـ بر این ماده یعنی «لا تغصب» دلالت می کند که این جمله شامل همه افراد غصب می شود.

سوال: تجزیه کردن دلالت یک شئ بر مدلول خودش کار درستی نیست. یا مقدمات حکمت برای شمول است یا وضع.

جواب: بحث اصول بحث تحلیلی است، تجزیه و تحلیل کار اصول است. اگر بناء باشد که سطحی نگر باشیم، و تجزیه و تحلیل نباشد، اصول نیست. از این باب تعدد دال و مدلول است، معنایش این است که یک جمله هم دال متعدد دارد و هم مدلول متعدد دارد. مثلا می گویید «اکرم عالما عابدا»، اینجا علی التحقیق تعدد دال است، عالم یک دالّ و عابد یک دالّ، مدلول هم متعدد است. کسی که عالم است و کسی که توفیق عبودیت دارد. در یک جمله تعدد دالّ و مدلول هیچ اشکالی ندارد. و این هم جزء آن بحث های تحلیلی هم نیست که بگوییم تحلیل عقلی به عمل آمده است و الا در اصول تحلیل های عقلی داریم مثل بحث ترتب و همین بحث اجتماع امر و نهی در تصویر مجمع یک بحث دقیق است که از ظاهر لفظ و نگاه سطحی پیدا نیست. محقق خراسانی هم در بحث عام و خاص و هم اینجا با یک نعم از رأی خودش تنزل می کند، می فرماید: الا أن یقال که ببینیم گاهی کلمه عام لفظ عام در دلالت بر عموم و شمول کافی است. نیازی به مقدمه ندارد که این کلام اگر گفته بشود ترجیح به جانب نهی است. مثلا «کلّ» که لفظ عام است، و همینطور بر مبنایی جمع محلی به لام که لفظ عام است، اگر بگوییم که این لفظ به تنهایی و بنفسه دلالت بر عموم می کند یا جنس در حیز نهی، لفظ کل یا وقوع لفظ جنس در حیز نهی، دلالت بر عموم دارد به حسب وضع دلالتا کامله شامله. اگر اینگونه بگوییم ترجیح برای جانب نهی ثابت می شود، دلالت نهی بر عموم و شمول بالوضع می شود بدون نیاز به مقدمات حکمت. و کبرای آن هم این است که هر کجا امر دائر بشود بین عام و مطلق، عام مقدم است. بعد می فرماید: در آن مطلبی که اشکال کردید که استعمال مطلق بر مقید مثلا استعمال «لا تغصب» به مورد خاص، آن را توجیه دیگری داریم و آن این است که ما قائل به تعدد دالّ و مدلول هستیم. مثلاـ می گوییم «اکرم کل رجل عالم». در اینجا دلالت بر عموم بالوضع است تا «اکرم کل رجل»، این یک دال است و یک مدلول. و اما کلمه عالم که آوردیم، رجل را تحدید می کند به عالم، دالّ دیگری است و مدلول دیگر. پس استعمال مطلق در مقید که حقیقت است، از باب تعدد دال و مدلول است. بنابراین آن اشکالی که آنجا گفته شد، وجه اش معلوم شد که آن استعمال درست است و مطلب از قبیل تعدد دال و مدلول است. فرمایش محقق خراسانی با اضافات و توضیحات تا اینجا کامل شد. بعد از این، درباره همین ترجیح نقد سیدنا الاستاد درباره ترجیح جانب نهی بر امر.

ص: ۴۴

تحقیق تکمیلی درباره ترجیح جانب نهی بر جانب امر ۹۳/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره ترجیح جانب نهی بر جانب امر

آنچه که شیخ انصاری فرمودند و آنچه محقق خراسانی در رد به آن وجه بیان کردند، شرح داده شد.

نظر سید الخویی و محقق نائینی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: گفته می شود جانب نهی مقدم بر جانب امر است به دلیل اینکه نهی دلالتش بر مدالیلش شمولی است و امر دلالتش بر مدلولش بدلی است و دلالت شمولی یا عموم شمولی بر عموم بدلی تقدم و رجحان دارد. می فرماید: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه همین توجیه را ارائه کرده و تایید فرموده است (۱) . و پس از ایشان محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه همین رأی و نظر را تایید فرموده اند (۲) . محقق نائینی بحث را کامل و جامع تر بیان می فرمایند که در حقیقت مکتب اصولی محقق نائینی تطور بعد از تطور است. مبدأ تطور را که زمان شیخ انصاری است، محقق نائینی نوآوری های دیگری داشته و تطور بعد از تطور مکتب اصولی محقق نائینی است.

تقدم عام شمولی بر عام بدلی به سه وجه است

در جهت اثبات این مطلب که عام شمولی مقدم است بر عام بدلی سه وجه بیان داشته است که این وجوه از این قرار است: ۱. عام بدلی اگر مقدم بشود بر عام شمولی موجب رفع ید از مدلول عام شمولی می شود. چون عام شمولی مدلولش دارای نطاق وسیعی است، عام بدلی را اگر مقدم بکنیم که دارای قلمرو محدودی است، از آن گسترد گی و وسعت عام شمولی ممانعت به عمل می آید، بنابراین تقدم داشتن عام بدلی موجب رفع ید از قسمت از مدلول عام شمولی می شود. اما بالعکس اگر عام شمولی مقدم داشته شود، عام بدلی که مصداق محدود دارد در همان حد و اندازه خودش می ماند و عام شمولی مدلول خودش را فرا می گیرد. با تقدم عام شمولی رفع ید از مدلول عام بدلی به عمل نمی آید. ۲. ثبوت اطلاق بدلی، احتیاج به مونه زائدی دارد مضافا بر مقدمات حکمت. اگر برای عام بدلی بخواهیم اطلاق ثابت کنیم، مقدمات حکمت که باید فراهم باشد، مضافا بر آن یک مقدمه دیگری هم می طلبد و آن عبارت است از احراز تساوی بین افراد عام بدلی، باید احراز شود که در مقام امتثال تمامی افراد مثلا «اکرم رقبه» که عام بدلی است باید احراز بشود که تمام رقبه ها مساوی هستند، برای اینکه عام بدلی در حقیقت دلالت می کند بر تخییر و تخییری که از ضمن عام بدلی به دست می آید، تخییر عقلی است و تخییر عقلی نیاز به یک مقدمه دارد، مقدمه تخییر عقلی تساوی بودن همه افراد قابل صدق است. بنابراین اطلاق در عام بدلی مضافا بر مقدمات حکمت یک مقدمه دیگری هم می خواهد تحت عنوان احراز تساوی بین افراد. اما اگر عام شمولی مقدم داشته شود اصلا همان مقدمات حکمت در جهت تحقق عموم برای عام شمولی کافی است و نیاز به مونه اضافی ندارد، و از سوی دیگر عام شمولی در وضعیت تقابل با عام بدلی نقصی ندارد، دلالت بر مدلول خودش به نحو کامل و شامل دارد. اما عام بدلی که می خواهد تساوی احراز کند، در برابر عام شمولی احراز تساوی مشکل است، رسیدیم به جایی که عام بدلی مجمع دارد با عام شمولی که در آن مجمع عام شمولی که نهی است آن مورد «لا‌ـ تغصب» را دارد و عام بدلی در آن مورد شک در

مطلوبیت دارد، شک در مطلوبیت چون شمول در مقابلش وجود دارد و مدلولش هم بدلی است، بدل دارد این موردی که مجمع شده، مساوی با جایی که مجمع نیست نخواهد بود. بنابراین وجه دوم این است که ثبوت اطلاق شمولی نیاز به هیچ مونه اضافی ندارد و ثبوت اطلاق برای عام بدلی نیاز به مونه دارد و آن هم در شرائط اجتماع محقق نمی شود. وجه سوم گفته می شود که حجیت اطلاق بدلی توقف دارد بر عدم مانع یعنی اطلاق بدلی امتثالش به وسیله یک فرد است صرف الطبیعه است اما اطلاقش از این باب است که ترخیص وجود دارد، هر یکی را انتخاب کنید. این اطلاق یعنی وسعت در قلمرو علی التخییر. وقتی محقق می شود که مانعی نباشد. اگر مانعی وجود داشت، این ترخیص نیست، به دلیل اینکه به مضمون و مدلول عام بدلی صدمه وارد نمی گردد، چون یک مصداق کافی است در مقام امتثال و صرف الطبیعه به صرف الوجود محقق می شود. اما عام شمولی این اشتراط نیست، بنابراین عام شمولی مقدم است بر عام بدلی. این وجهی بود که از سوی محقق نائینی گفته شده بود در جهت اثبات این مطلب که نهی مقدم بر امر است در مورد اجتماع.

ص: ۴۵

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۱۰۹ تا ۱۱۴.
۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۲۳۵.

سید الاستاد می فرماید: این وجوه تقدم را ثابت نمی کند

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این وجوه بتمامها لا یمکن المساعده علیها بوجه. برای اینکه این وجوه یک توجیهاتی است که ثمره زا نیست، ما می خواهیم تقدم ثابت کنیم و با این وجوه تقدم ثابت نمی شود. تقدم یکی از متعارضین نسبت به دیگری فقط از راه ظهور ثابت می شود. اگر ثابت کنیم امر ظهورش بیشتر است در مدلول خودش نسبت به نهی، تقدم با آن است و اگر ثابت کنیم که نهی ظهورش در مدلولش اقوی است، تقدم با آن است، پس تقدم دائر مدار ظهور است نه دائر مدار این وجوه. یکی نیاز به مقدمه دارد و یکی نیاز به مقدمه ندارد، اینها ظهورساز نیست که ملاک تقدم برای ما فراهم بشود. و بعد آن مطلبی که گفته شد به عنوان وجوه، آن وجوه هم خالی از اشکال نیست. وجهی که گفته شد در جهت تقدم نهی بر امر، گفتید که احراز تساوی در نهی لازم است تا تخییر عقلی ثابت بشود که همان تخییر عقلی در عام بدلی ترجمه اطلاق بدلی است. ما می گوییم تخییر در عام بدلی مقتضای اطلاق خود لفظ است. مولی که امر می کند به عتق رقبه اطلاقا، تمام مصادیق همسان در اثر همان اطلاق کلام مورد تخییر قرار می گیرد، این یک مطلبی است که از خود امر به عتق رقبه به دست می آید، نیاز به مقدمه دیگری ندارد. بنابراین تخییر عقلی نیست (۱) . اشکال نشود که در اصول برای تخییر عقلی که مثال می زنید، همین هاست، پس این تخییر عقلی چه تخییر است. گفته می شود که منشأ تحقق تخییر امر مولی است علی البدل و در عالم امتثال به جهت تعدد مصادیق انسان مخیر است، آن درک عقلی در عالم امتثال تخییر عقلی گفته می شود که آن تخییر عقلی معنایش این است که منشأ آن تخییر هم عقل باشد. بنابراین آن اشکال هم از اساس قابل اعتماد نیست. و نکته دوم که از ضمن وجوه استفاده شد که عام بدلی اگر مقدم داشته شود باعث رفع ید از قسمتی از مدلول عام شمولی می شود، برای اینکه امتثال در عام بدلی به وسیله یک مورد به عمل می آید، یک مورد بیشتر ندارد، این هم در دید ابتدائی می آید اما اگر دقت اصولی به عمل بیاید می گوییم قلمرو عام بدلی هم وسیع است منتها در شکل ترخیصی. مثلا در تکلیف به

عتق رقبه مکلف مرخّص است، می توانـد این مورد رقبه، آن مورد، تمامی این موارد در شـکل ترخیصـی از مـدلول عام بـدلی است. پس در عام بدلی فرق می کند که الزامی باشد یا ترخیصـی، غرض که عام بدلی نسـبت به عام شمولی چیزی کم ندارد، آن وسعتی که عام شمولی دارد به شکل دیگر است، و آن توسعی را که عام بدلی دارد به گونه دیگر.

ص: ۴۶

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۱۰۹.

در نهایت سید کلام محقق خراسانی را تایید می کند که جانب نهی بر امر ترجیح ندارد

در نتیجه می فرماید: آنچه که محقق خراسانی فرموده اند، درست و صحیح است. کلام محقق خراسانی این بود که نهی و امر هر دو در دلالت شان بر عموم و شمول نیاز به مقدمات حکمت دارند و هر دو دارای اطلاق یکسان و دارای یک درجه هستند، هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد و اگر یکی از طرفین را بر طرف دیگر ترجیح بدهیم، طبیعتا ترجیح بلا مرجح است. این همان رأی تحقیقی است که محقق خراسانی هم فرمود و سیدنا الاستاد هم تحقیق کردند، نتیجه این شد که از وجوهی که برای ترجیح جانب نهی نسبت به امر گفته شده بود، شمولیت نهی و بدلیت امر یا عموم و اطلاق که گفته شد نهی دلالتش بر عموم است و امر دلالتش اطلاقی است، پس از تحقیق به نتیجه رسید که هر دو امر و نهی دلالت شان بر شمول و عموم بالاطلاق و به واسطه مقدمات حکمت است و ترجیحی نیست. بنابراین وجه اول از وجوه ترجیحات به نتیجه نرسید.

اگر دلالت عام شمولی بالوضع بود مقدم می شد

تتمه اش را سیدنا الاستاد می فرماید: اگر وضع بود که می گفتیم مثل «اکرم کل عالم» یا «بادر الی کل البیع» که عام است و مطلق می گفتیم «احل الله البیع»، در اینجا آنکه دلالتش بر عموم بالوضع است و به دلالت لفظی مقدم است بر آنکه دلالتش بر اطلاق به وسیله مقدمات حکمت است مثل «احل الله البیع» و عموم بالوضع مثل «اوفوا بالعقود». و عام هم مقدم بر مطلق است. در این صورت ما اعلام می کردیم که عام شمولی مقدم است بر عام بدلی، چون بالوضع و بالاطلاق است ولی واقعیت غیر از این است، عام شمولی بالوضع نیست، و عام بدلی بالاطلاق نیست، هر دو بالاطلاق است، لذا هر دو تعلیقی است که در اصطلاح گفته می شود دلالت عام بر عموم تنجیزی است و دلالت مطلق بر اطلاق تعلیقی است. اینجا هر دو دلالت تعلیقی است دلالت عام بر عموم دلالت تنجیزیه است و دلالت مطلق بر اطلاق دلالت تعلیقیه است، معلق به مقدمات حکمت و عدم مانع است. اینجا هر دو دلالت تعلیقیه است و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد. بنابراین این مرجح به نتیجه نرسید.

ص: ۴۷

سوال:

جواب: در جهت توجیه مطلب که می رسد محقق خراسانی اینجا بحث از ملاک و مناط به میان نمی آورد. آن مناطی را که گفتیم مسلک محقق خراسانی با سید الاستاد فرق دارد. گفتیم محقق خراسانی تزاحم بین مناطین و ملاکین را قائل است، و آن در اصل تحقق اجتماع بود، الان پس از تحقق اجتماع مرجح وجوهی برای ترجیح نهی که گفته شده است که وجه اول آن این بود و سیدنا الاستاد می فرماید: تزاحم بین ملاکات واقعیت ندارد، چون اولا کشف ملاک از توان مکلف بیرون است، ما نمی توانیم اصل ملاک را کشف کنیم. اینکه گفته بشود از امر کشف می کنیم، این یک اشعار از دور است، احراز نیست، ما چه می دانیم. ما یک درک از دور به دست می آوریم که امر کردن ملاک دارد آن هم براساس مذهب عدلیه. و اما بعد از که اصلش را نمی توانیم کشف کنیم، در مرحله بعدی اقوائیت مناط را نسبت به مناط دیگر به هیچ وجه نمی شود درک کنیم. لذا تزاحم بین مناطین وجهی ندارد. از این رو ما فقط تزاحم بین الفعلین و عملین قائل هستیم اما تزاحم بین الملاکین که محقق خراسانی گفته است، اساس درستی ندارد.

وجه دوم از وجوه ترجیحات دفع مفسده اولی من جلب المصلحه است

وجه دوم از وجوه ترجیح نهی بر امر قاعده دفع مفسده اولی من جلب المنفعه است. این چه قاعده ای است و منظور از مفسده چیست و منظور از مصلحت چیست، این را باید بحث کنیم، این قاعده دارای صبغه کلامی است.

ص: ۴۸

وجه دوم قاعده دفع المفسده و شرح آن ۹۳/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه دوم قاعده دفع المفسده و شرح آن

برای ترجیح جانب نهی از جانب امر وجوهی گفته شده است که وجه اول آن بحث شد و تمام نبود که آن وجه عبارت بود از اینکه جانب نهی اطلاق یا عام شمولی است و جانب امر اطلاق بدلی است که شرح آن داده شد.

سوال:

جواب: امر دلالت دارد بر ایجاد طبیعت، این دلالت امر است عرفا و عقلاییا. در مرحله امتثال یک اختیار است در تطبیق آن مطلوب به مصادیق که آن اختیار تخییر عقلی بین افراد است، «اعتق رقبه» مدلولش ایجاد طبیعت است، این مدلول است و فراتر از این مدلول امر نیست. بعد از که مدلول امر این بود، مقام تطبیق عقلا در اختیار ما بود، می شود تخییر عقلی و اطلاق بدلی. و اما در نهی که فرمود: «لا تتصرف فی مال الغیر»، نهی تعلق می گیرد به طبیعت غصب، منتها ترک طبیعت غصب خارجا واقعا محقق نمی شود وجدانا مگر به ترک جمیع افراد که محقق خراسانی تعبیر می کند الانتهاء بالانتها، یعنی نهی محقق می شود امتثالش وقتی که کف نفسانی از جمیع افراد به عمل بیاید. اگر یک مورد تصرف در مال غیر صورت بگیرد و موارد زیادی اجتناب بشود، نهی امتثال نشده است. این شرحی بود که بین اطلاق بدلی و شمولی گفته شد که مقتضای اطلاق در نهی شمول است و مقتضای اطلاق در امر بدلیت است.

ص: ۴۹

وجه دوم قاعده دفع المفسده و شرح آن

وجه دوم در جهت ترجیح جانب نهی قاعده دفع المفسده است. در آغاز باید قاعده را توضیح بدهیم، منظور از قاعده دفع المفسده چیست؟ منظور از قاعده دفع المفسده این است که امر عاقل مکلف دائر باشد بین دو چیز و راه سوم نداشته باشد، یا مفسده را دفع کند یا منفعت را جلب کند. مثلا مصالحه بین متداعیین و یا تدریس در همان ساعت، متداعیین با هم دعوا دارند و موجب مفسده می شود که این مفسده است. درسی دارد که باید در همان ساعت حل کند، حل معضل علمی جلب منفعت است و حل منازعه دفع مفسده است. که این مفسده و مصلحت در حد عقلایی و قابل توجه باشد نه مجرد مسمای مفسده عرفی.

دلیل این قاعده در معقول است

بنابراین در این قاعده مفسده عقلاییه باشد و منفعت هم عقلاییه جدی باشد. اگر هر دو آمد، قاعده عقلی کلامی است از باب عقل عملی که حکم می کند به تحسین و تقبیح، اینجا عقل عملی حکم می کند که دفع مفسده اولی است. نسبت به جلب منفعت، دفع مفسده حسنش بیشتر است به درک ضروری عقل که اگر عقل در حکم خودش و در تحسین و تقبیح قاعده تمام

نیست. در اصول از آنجا که فلسفه و کلام خیلی ابتدائی تلقی می شود، اشکال می کنند که دلیل ندارد، دلیل این قاعده در اصول نیست بلکه در معقول است منتها ارکانش را تبیین کنید که مصلحت و مفسده قطعی باشد، حکم عقل هم قطعی باشد، از باب تحسین و تقبیح حکم عقلی می گوید دفع مفسده اولی است از جلب منفعه. اگر جلب منفعت را برای خود بکنید و منفعت را انجام دهید، قطعا عقل تقبیح بکند، این اصل قاعده. بنابراین اصل قاعده در عقل عملی جایگاه دارد و در تحقق و اصالت این قاعده براساس تحلیل کلامی و معقول شبهه و اشکالی وجود ندارد. در اصول اشکال شده است مخصوصا سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قاعده دفع المفسده می فرماید: از اساس شرعا و عقلا دلیل ندارد (۱) . کلام ایشان درست است منتها فقط از دید اصول، و اگر در وادی معقول حکم عقل عملی اینجا کارساز است و قاعده عقلیه عملیه کلامیه است و ابهامی در آن وجود ندارد. در یک مواردی مثل جایی که مفسده است و اولویت ندارد و منفعت اولی است، اینها مثال هایی است که ارکان قاعده کامل نشده است، ارکان قاعده که کامل بشود، مفسده عقلاییه و منفعت عقلاییه هر دو در یک سطح عقلایی و مهم، منتها آن یکی مفسده و دیگری مصلحت، تحسین و تقبیح عقل حکم می کند.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۱۱۵.

اما تطبیق قاعده

اما تطبیق آن که ارتکاب منهی عنه مفسده است و اتیان واجب مصلحت است، و دفع مفسده یعنی ارتکاب منهی عنه باشد، اولی است. پس به مقتضای نهی باید عمل کنیم و نهی باید مقدم بداریم. قاعده دفع مفسده تطبیق می کند به اجتماع که مفسده مخالفت نهی است که ترک کنید یعنی به مقتضای نهی عمل کنید و نهی را مقدم بدارید که شد وجه ترجیح برای نهی. پس از طرح این وجه برای ترجیح و شرح قاعده

محقق قمی می فرماید: این قاعده کلیت ندارد

محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این قاعده ترک مفسده اولی من جلب المنفعه کلیت ندارد، برای اینکه ربّما واجب اهم است، آن واجب اهم حفظش اولی است از ارتکاب یک مفسده مهم. واجب اهم است حفظ واجب اهم اولی است تا ترک یک مفسده مهم. بنابراین اطلاق ندارد که بگویید قاعده عقلیه. قاعده عقلیه که شد قاعده عقلاییه استثناء دارد اما قاعده عقلیه استثناء ندارد. می گوید این قاعده اطلاق ندارد (۱) . که با توضیحی که ما دادیم معلوم می شود که این بیان اصلا در جایی است که خود قاعده محقق نشده است، و قاعده را ما گفتیم جایی است که تحقق پیدا کند، دیگر جایی برای اشکال وجود ندارد. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این قسمت از فرمایش محقق قمی درست است که اطلاق قاعده قابل قبول نیست، قاعده اطلاق ندارد. مثال می زند محقق خراسانی مثلا اگر امر دائر بشود ترک یک حرام در برابر فعل صلاه، صلاه که اهم واجبات است، جلب منفعت است، اینجا ما نمی توانیم بگوییم که ترک مفسده اولی است بلکه جلب منفعت و خواندن نماز ممکن است اولی باشد. این مطلب تاییدی است بر محقق قمی.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۱۵۳.

اشکالات این قاعده

اما پس از این تایید، ایشان می فرماید: به طور کل استدلال به این قاعده در جهت اثبات ترجیح جانب نهی اشکالاتی دارد که از این قرار است: ۱. قابل تطبیق به اجتماع امر و نهی نیست. می فرماید: بر فرض که ما تسلیم شویم و تنزل کنیم و بگوییم قاعده اطلاق دارد، این قاعده دفع مفسده با مسئله اجتماع تطبیق نمی کند. چون در مسئله اجتماع امر دائر بین دو چیز مستقل نیست. یک مجمع است که امر و نهی جمع شده که یا امر در آنجا وجود دارد علی الامتناع و یا نهی، دو چیز جدا در کنار هم که در اصطکاک باشند، قرار ندارد. بنابراین موردی است که در حقیقت یکی از این دو تا قائل بشویم و دو تا دستور به عنوان امر و نهی که نهی مفید مفسده باشد و امر مفید منفعت باشد، نیست. و آن مصلحت و منفعت در جایی است که مثلا تصرف در مال غصبی از یک سو و رفتن برای کسب معیشت از سوی دیگر که یکی شان را ترجیح بدهیم. اما دو عمل جدا اگر در برابر هم قرار بگیرد، یکی مفسده داشته باشد و یکی مصلحت، جا برای قاعده دفع المفسده مهیاست ولی در بحث اجتماع امر و نهی دو عمل مستقل است بلکه یک عمل است و مجمع برای امر و نهی. یا امر می گوییم فعلیت دارد و یا نهی، دیگر مصلحت و مفسده ای جمع نشده است توسط دو تا عمل. ۲. می فرماید: بر فرضی که ما تنزل بکنیم و بگوییم اجتماع امر و نهی مصداقی از مصادیق قاعده است، این مطلب را هم اگر اعتراف بکنیم، باز هم اشکال وجود دارد. اشکال این است که قاعده در صورتی می تواند کارساز باشد که مفسده و مصلحت قطعیه باشد. ما یک راه داریم به نام مصلحت و غیر مصلحت ولی ما احراز مفسده و مصلحت به طور قطع کار مشکلی است. پس مصداق برای قاعده محقق نمی شود. ۳. بر فرضی که بگوییم مصلحت و مفسده ظنیه هم کافی است، اگر گفتیم در بحث اجتماع یا دوران امر بین ترک منهی عنه و انجام ماموربه مفسده و مصلحت ظنیه وجود دارد که توسط خود امر و نهی حاصل می شود، باز هم این رأی هم تاثیرگذار نخواهد بود، برای اینکه این مطلب در صورتی می تواند کارساز باشد مفسده و مصلحت ظنیه که در این مورد اصلی نداشته باشیم ولی ما در این مورد اصل داریم و آن اصل برائت است.

اگر دوران امر بین منهی عنه و ماموربه باشد، واجب و حرام و هر دو فعلی باشد، اینجا جایی برای برائت وجود ندارد و قاعده می شود قاعده اشتغال و هر دو فعلی است و جایی برای اجرائت برائت نیست. و اما اگر برائت در جانب نهی تعلق داشته باشد به تکلیف فعلی تعیینی و در جانب امر تعلق داشته باشد به تکلیف تخییری، در اینجا بلا شبهه برائت از تکلیف تعیینی جاری است. جانب نهی که تکلیف تعیینی تحریمی داشت، جایی برای برائت است بلاـ معارض، برای اینکه ما گفتیم که در واجب تخییری در مصداق های واجب تخییری جایی برای برائت نیست. برای اینکه برائت وقتی جا دارد که امتنانی باشد و تاثیر و رفع کلفت کند، در واجب تخییری رفع کلفتی نیست و امتنانی نیست. همه را نمی توانید با برائت رفع کنید، یک مصداق را که رفع کنید نه امتنان است و نه رفع کلفت است. بنابراین اصاله البرائه جاری است. در آخر می فرماید: اگر شما بگویید که همان احتمال مفسده ظنی کافی است و همان احتمال مفسده ظنی مانع از جریان برائت می شود، برای اینکه در وقتی که می خواهید منهی عنه را ترک کنید، ظن به مبغوضیت دارید، این ظن به مبغوضیت مانع می شود از جریان برائت. چون برائت در عبادت اگر باشد نیاز به قصد تقرب دارد و برائت اگر در عبادات باشد، آن عبادتی که مورد برائت است، جزء یا شرط عبادت است، شما برائت را آنجا جاری کردید، باید قصد تقرب بیاورید، چون عبادت است. در آن عبادتی که قصد تقرب شرط است، احتمال مبغوضیت وجود دارد. احتمال مبغوضیت با قصد تقرب قابل جمع نیست. چون قصد تقرب مستلزم مطلوبیت عمل است، محبوبیت عمل است. اگر احتمال مبغوضیت باشد، دیگر محبوبیت در کار نیست. محبوبیت که در کار نبود، قصد تقرب متمشی نمی شود. بعد می گوید فتأمل. وجه تأمل این است که ما موظفیم به رعایت مطلوبیت و مبغوضیت فعلیه، مبغوضیت و محبوبیت واقعیه در اعمال تاثیرگذار نیست. اینکه گفتید ظن به مبغوضیت، آن در ارتباط با مبغوضیت واقعیه می شود که شما بگویید مبغوضیت واقعیه تاثیرگذار است ولی ما می گوییم ما مکلفیم بر اینکه مبغوضیت فعلیه را رعایت کنیم، می گوییم مبغوضیت فعلیه صلاحیت تقرب را ندارد، اما مبغوضیت واقعیه که براساس احتمال باشد، رعایتش بر ما لازم نیست و ما مکلف به رعایت محبوبیت و مبغوضیت واقعیه نیستیم، چون خارج از قدرت ماست.

بررسی استدراک محقق خراسانی نسبت به قاعده دفع مفسده ۹۳/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی استدراک محقق خراسانی نسبت به قاعده دفع مفسده

در مسئله اجتماع امر و نهی و بحث از وجوه ترجیح گفته شد که یکی از وجوه ترجیح یعنی وجه دوم قاعده دفع المفسده اولی من جلب المنفعه است. محقق خراسانی نسبت به این استدلال و اثبات ترجیح به واسطه قاعده دفع المفسده اشکالاتی داشتند که ما حصل اشکال شان این بود که قاعده اطلاق ندارد، ربما جلب منفعت اولی است از دفع مفسده. بعد اشکالات با تنزل ادامه داد، فرمود: اگر تنزل هم بکنیم، قاعده به طور قطعی ثابت نمی شود که مفسده باشد و اولویت در مفسده وجود داشته باشد و در نهایت گفته شد که در قالب یک استدارک که ممکن است که بگوییم منهی عنه مفسده احتمالیه و ظنیه وجود دارد و بگوییم که همین مفسده ظنیه کافی است که ماموربه به عنوان عبادت واقع نشود. مثلا امر به صلاه و نهی از غصب، اگر کسی مبادرت کند به خواندن نماز در اینجا به این نماز نهی تعلق گرفته است و احتمال مبغوضیت در واقع وجود دارد، احتمال مبغوضیت کافی است که در این ماموربه صلاه قصد تقرب متمشی نشود، چون قصد تقرب مستلزم مطلوبیت و محبوبیت عمل است، در اینجا احتمال مبغوضیت وجود دارد، چون نهی تعلق گرفته است. بنابراین برائت از حرمت تعیینیه جاری نمی شود بلکه اشتغال از واجب. توضیح استدراک محقق خراسانی بود که در استدراک فرموده بود احتمال مبغضویت ظنیه کافی باشد برای عدم صحت عبادت که صلاه است. مثلاـ صلاه در دار مغصوب ماموربه است ولی نهی هم دارد. صلاه است ماموربه، غصب وجود دارد منهی عنه. این نهی که اینجا وجود دارد، دارای مفسده است، مفسده آن محرزه نیست پیش ما ولی ظنیه است، مفسده ظنیه مانع می شود از صحت عبادت و از تمشی قصد قربت. چون قصد قربت مستلزم محبوبیت و مطلوبیت ذاتی عمل است. این صلاه که نهی به آن تعلق گرفته، ذاتا شده است محتمل المبغوضیه. بنابراین امر که زمینه نداشت به جهت این احتمال مبغوضیت ذاتی، امر نافذ نیست و جانب نهی مقدم می شود. و اصاله البرائه از حرمتی که قبل از اعتناء به مبغضویت می گفتیم، دیگر جاری نیست، چون احتمال مبغوضیت جلوی اصاله البرائه عن الحرمه را می گیرد. و مراجعه می کنیم به اشتغال در واجب.

ص: ۵۴

اشتغال در واجب به چه معنی است؟

اشتغال در واجب یعنی همان نمازی که در دار غصبی است که بخوانید، با نهی خوانده اید شک می کنید که این نماز درست است یا درست نیست، شک در سقوط است. برائت و احتیاط متعلق شک آن هم وزن است، شک در ثبوت مورد برای برائت است و شک در سقوط مورد برای احتیاط. بنابراین شک در سقوط می کنیم واجب است دوباره انجام بدهید، فعلا در مجمع نهی را حاکم کنید. تا اینجا نهی مقدم است بر جانب امر، این استدراک بود.

سوال: همانگونه که نهی ظنیه مرجح باشد، محبوبیت ظنی هم مرجح است، پس چرا نهی مقدم می شود؟

جواب: نکته فقط روی مبغوضیت است و تمشی قصد قربت. محبوبیت ذاتی محوریتی ندارد. محقق خراسانی فرمود: با تنزل اگر بگوییم مفسده ظنیه کافی است، نتیجه این می شود که این منهی عنه می شود مبغوضیت احتمالیه و احتمال مبغوضیت را باید بگوییم تمشی قصد قربت مانع است. چون قصد قربت مستلزم عدم مبغوضیت ذاتی است. ما احتمال مبغوضیت که داشتیم مانع می شود از تمشی قصد قربت بنابراین صلاه را که انجام بدهیم، قصد قربت که متمشی نشود، عبادت درست نیست.

وجه تأمل محقق خراسانی

اما می فرماید: «فتامّل»، وجه تامّل آن این است که مبغوضیت احتمالی تاثیرگذار نیست. خود ایشان در تعلیقه وجه تامل را بیان کرده است و بعد می فرماید: تامل من اشاره به این مطلب دارد و آن این است که در صحت عبادت قصد قربت از سوی مکلف و عدم صدور عمل مبغوض عنه از سوی مکلف کافی است. احراز رجحانیت ذاتی لازم نیست. ما مکلف به احراز رجحان واقعی نیستیم. چون این شرع و مذاق شرع است از یک سو، و از سوی دیگر احراز رجحان واقعی از قدرت مکلف خارج است. همین که ظاهرا مبغوضیت نداشت و از سوی مکلف علماً عمل مبغوض صادر نشود و قصد قربت هم بکند، همین مقدار در تحقق عبادت کافی است. بعد می فرماید: تاملی که گفتم اشاره به همین دارد. در یک جمله که رجحان ذاتی عمل تاثیرگذار نیست و قصد قربت و عدم مبغوضیت فعلی ولو به وسیله اصل برای عبادت کافی است.

ص: ۵۵

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این استدلال به قاعده دفع المفسده برای اثبات ترجیح نسبت به جانب نهی را مورد نقد و بررسی عمیق قرار داده، می فرماید: این قاعده اشکالات و نقدهایی دارد که از این قرار است: ۱. مسئله اجتماع امر و نهی از مصادیق و صغریات قاعده دفع مفسده نیست، به همان شرحی که محقق خراسانی دادند که در مجمع که اجتماع امر و نهی می گوییم مفسده و منفعه دو تای آن به عنوان دو عنوان مستقل وجود ندارد، دو عنوان وارد می شوند در یک مجمع، مجمع فقط یک عنوان را به خود می گیرد، یا مفسده یا مصلحت. هر دو جمع نمی شود، مجمع مصداق برای قاعده دفع مفسده نیست. ۲. قاعده دفع مفسده در صورتی که جاری بشود، مورد جریان آن مسئله تزاحم است نه مسئله تعارض. اگر دو واجب یا دو حکم الزامی فعلی بلا اشکال در مقام امتثال با هم درگیر شوند، قاعده بگوید آنکه مفسده دارد را اولی قرار بدهید، اما در تعارض که درگیری بین دو تا دلیل باشد، آنجا جایی برای قاعده دفع مفسده نیست و ما علی التحقیق گفتیم که اجتماع امر و نهی از مصادیق تعارض است نه تزاحم. ۳. اگر فرض شود که قاعده در مورد اجتماع امر و نهی مصداق قطعی دارد یعنی مفسده قطعی است و مصلحت قطعی که اگر ظنی باشد اعتبار ندارد. فرض کنیم مصلحت در امر و مفسده در نهی در اجتماع امر و نهی قطعی شد، در این صورت با دقت بنگریم که این قاعده با اجتماع امر و نهی تطبیق نمی کند. برای اینکه در قاعده آمده است دفع المفسده اولی من جلب المنفعه، محتوای قاعده دوران امر بین مفسده و منفعت است. اولا خود این ساختار قاعده اشکال دارد در حد ذات خودش و آن این است که مفسده در برابر مصلحت قرار می گیرد و منفعت در برابر مضرت واقع می شود، در این قاعده آن تقابلی که در بین مفاهیم است، رعایت نشده. تقابل بین مصلحت و مفسده است و بین منفعت و مضرت. ولی در قاعده آمده است دفع المفسده اولی من جلب المنفعه. قانون تقابل بین مفاهیم رعایت نشده که این از لحاظ بلاغت و منطق که مفهوم را بلاغت تعیین می کند و تقابل را منطق، از لحاظ بلاغت و منطق قابل التزام نیست. و مع التنزل اگر این اشکال ساختاری را نادیده بگیریم باز هم این قاعده با اجتماع امر و نهی تطبیق نمی کند. برای اینکه در احکام شرع براساس مذهب عدلیه این مطلب مورد تسالم است که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آن احکام است. اینجا صحبت از منفعت به میان آمده و ما در احکام شرعی جلب منفعت نداریم، فقط مصلحت داریم. از این رو می بینیم که احکام گاهی در عین حال که واجب است، ولی منفعت ندارد، مضرت دارد. مثل واجبات مالیه، خمس و زکات و حج منفعت ندارد، جلب منفعتی نیست، مضرت های مالی است. و گاهی هم فعل حرامی نستجیر بالله دیده می شود که منفعت مالی دارد بر خلاف قاعده. مثلا سرقت یا کم فروشی منفعت مالی است اما حرام است و طبق قاعده باید منفعتی نباشد. در نتیجه قاعده با احکام شرع قابل انطباق نیست. منفعت و مضرت چیزی است، مصلحت و مفسده احکام چیز دیگر، رابطه ندارد (۱)

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۱۱۵.

سوال: ایشان می گویند مصلحت شرعی مصلحت عقلی نیست؟

جواب: مصلحت شرعی مصلحت عقلی است نه منفعت. منفعت شرعی ملاک و مناط احکام نیامده بلکه مصلحت آمده. مصلحت غیر از منفعت است هرچند احیانا ممکن است مصلحت با منفعت تطبیق بکند. که ایشان می فرماید: هرچند ممکن است مصلحت و منفعت گاهی با هم جمع بشوند ولی به عنوان معیار مسئله را قاعده دنبال بکنیم، باید منفعت عین مصلحت باشد در حالی که منفعت و مصلحت گاهی که تطبیق می کند هم متحد نیست، منفعت مترتب بر مصلحت حکم است. و احکام تابع مصالح و مفاسد است نه تابع منافع و مضارّ. ۴. وظیفه مکلف امتثال تکلیف است. مکلفی که در دائره تکلیف قرار می گیرد به مصلحت و مفسده نمی گرد، او هرچه از سوی شرع بیاید. معنای عبودیت این است که گوش به فرمانیم هر تکلیف واصل که از سوی شرع به ما رسیده واجب العمل است. مصلحت دارد یا ندارد، مفسده دارد یا ندارد. نه به ما ربطی ندارد و نه هم برای ما قابل کشف است. و آن حرفی که می گویند ما از امر و نهی درک می کنیم مفسده را، درک مفسده از دور است، احراز نیست. درک اصلی معرفت اصلی تعبد کامل است. می فرماید: ما در تکلیف اگر امری نباشد ولی ما یک جایی درک کنیم که مصلحت است، واجب نیست و مامور نیستیم، امر شرعی نداریم. ما تابع دستور و امر هستیم. بنابراین مصلحت و مفسده در تکلیف احراز و واجب العمل و واجب الرعایه برای ما نیست. می فرماید: پس این مرجح نشد، اگر مرجح دیگری وجود نداشت، باید به اصل عملی مراجعه کرد، که اصل عملی می شود همان برائت. ایشان می فرماید: در پایان باید اعلام کرد که اصل این قاعده دفع المفسده شرعا و عقلا اساس ندارد بلکه مسئله موردی است. یک موردی می بینیم که واجب خیلی مهم است، واجب را باید ترجیح داد. یک موردی می بینیم حرام خیلی مهم است، آن را باید ترجیح داد. بستگی به مورد دارد و آن هم از سوی شرع باید به دست بیاوریم. دیگر چنین قاعده ای درباره جمع بین حرام و واجب نیست و خود قاعده از اساس نه دلیلی از شرع دارد و نه دلیلی از عقل دارد. و می فرماید: قول محقق قمی غریب است که فرمود: گاهی جلب منفعت اولی می شود و گاهی ترک واجب مفسده دارد و همیشه متعلق نهی دارای مفسده نیست. غرابت آن از این جهت است که واجب فقط مصلحت دارد و مفسده ای ندارد. حرام فقط مفسده دارد و مصلحتی نیست. اگر ملتزم بشویم بر اینکه واجب که ترک شود مفسده دارد، مستلزم این میشود که یک حکم شرعی دارای دو تا حکم باشد و دارای دو تا عقاب باشد. واجبی که ترک شده، به جهت خود واجب یک حرام و به جهت ترکش مفسده حرام دیگر و دو عقاب داشته باشد، یک عقاب به خاطر خود فعل و یک عقاب به وسیله ترک، و این خلف است. شرع برای ترک واجب یک عقاب در نظر می گیرد، حکم هم یک حکم و دارای یک مصلحت. بنابراین قول محقق قمی خالی از غرابت نیست. تا به اینجا قاعده دفع مفسده به جایی نرسید.

ص: ۵۷

اما قول تحقیق

اما تحقیق این است که این قاعده دارای یک اصالتی است و آن حرفی که مفسده در احکام نیست، خلط بین دو تا اصطلاح است، اصطلاح فلسفی و اصطلاح فقهی.

مرجحات جانب نهی بر امر ۹۳/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرجحات جانب نهی بر امر

تحقیق تکمیلی قاعده دفع المفسده

محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که این قاعده اطلاق ندارد. یعنی دفع المفسده همیشه از سوی منهی عنه صورت نمی گیرد بلکه احیانا دفع المفسده به سمت ترک واجب می آید. ترک واجب هم مفسده می شود. پس مفسده در عالم تحقیق همیشه منطبق به جانب نهی و منفعت منطبق به جانب امر نیست. در مثال ترک واجب اگر ترک صلاه باشد، مفسده عظمائی دارد، جانب امر تقویت می شود، چون دفع المفسده در ترک صلاه است. این فرمایش ایشان بود مبنی بر اینکه اطلاق برای قاعده دفع المفسده نیست و اطلاقی که وجود نداشت، نمی توان از این قاعده در جهت ترجیح جانب نهی بر امر استفاده کرد. و این ادعائی شده بود که یکی از مرجحات جانب نهی بر جانب امر قاعده دفع المفسده است، به نتیجه نرسید.

سید الاستاد می فرماید: کلام محقق از غرائب است

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بیان محقق قمی غریب است و غرابت واضح دارد. و آن اینکه ایشان می فرماید: ترک واجب مفسده دارد. تحقیق این است که واجب، ملاک واحدی دارد و حرام، ملاک واحدی دارد. دو تا ملاک وجود ندارد. این ملاک در هر حکمی واحد است که یا مصلحت است و یا مفسده. ملاک متعدد برای حکم واحد اصلا در شرع و عقلا امکان پذیر نیست. هر حکمی از سوی شرع به عنوان یک حکم شرعی واحد نیاز به جعل مستقل شرعی و نیاز به تحقق ملاک شرعی دارد. بنابراین فعل حرام که عبارت است از غصب. غصب و تصرف در مال غیر بدون اذن و رضا حرام است. این حرمت یک ملاک دارد و یک جعل که «لا تغصب» و یک ملاک که مفسده است. اگر کسی مرتکب غصب بشود، مفسده را مرتکب شده است و اما ترک غصب مصلحت ندارد. جعلی و مصلحتی نیست. از لوازم امتثال است و حسن دارد، محبوبیت اطاعتی دارد. اما مستقیما اجتناب از غصب یک امر واجب نیست که یک مصلحت و یک جعل داشته باشد. مطلوبیتش درست است و از لوازم نهی است. در صلاه که یک جعل دارد و یک ملاک دارد که فقط واجب است و یک مصلحت. ترک واجب به عنوان یک نهی خاص و یک جعل شرعی خاص دارای یک ملاک دیگر نیست. ترک صلاه مطلوبیت دارد، از لوازم امر به صلاه است. لذا بعضی از محققین گفته اند که حرمت ترک، حرمت عقلی است نه حرمت شرعی که جعل شده باشد. بنابراین ما فعل صلاه را که ماموربها داریم، یک امر است و یک جعل است و یک ملاک. بنابراین ما درباره فعل واجب فقط مصلحت داریم و درباره فعل حرام فقط مفسده داریم. لذا این حرفی که محقق قمی فرمود، از غرابت

واضحه ای برخوردار است (۱) . بعد می فرماید: اگر ملتزم بشویم که ترک واجب هم حرمت شرعی دارد، لازم می آید که یک حکم منحل بشود به دو تا حکم. «صلوا» در حقیقت منحل بشود به یک واجب و یک حرام، واجب خود فعل و حرام ترک خود همان فعل و ترک فعل دو تا عقاب داشته باشد: ۱. به جهت انجام ندادن خود واجب، ۲. به جهت ترک واجب، و این خلاف شرع است که نماز که ترک بشود یک عقاب دارد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۴۱۰.

سوال: اینکه هر حکم یک جعل دارد درست است اما هر حکمی یک مناط دارد این از مسلمات نیست.

جواب: حکم مستقیما در عالم جعل برخواسته از ملاک در حد سبب و مسبب است. اینها ارتباط ملاک با حکم ارتباط سبب با مسبب است. اینها بر اثر قانون تبعیت احکام برای مفاسد و مصالحی که در متعلقات آن است، می باشد.

اما تحقیق

تحقیق درباره قاعده دفع المفسده. اشارت هایی به عمل آمد، گفته بودم که قاعده دفع مفسده از قواعد عقلیه عملیه کلامیه است. این در اصول یک محقق آمده از یک قاعده کمک بگیرد، در جای خودش مراجعه کنید قاعده عناصری دارد و از استحکامی برخوردار است. قاعده در اصل هیچ اشکالی در آن وجود ندارد.

خصوصیات قاعده

اما خصوصیات آن این است: ۱. مفسده و منفعت از لحاظ اهمیت در یک سطح باشند، اهم و مهمی نباشد. ۲. مفسده و منفعت قابل توجه باشد، مصداقش را عقلاء تصدیق بکنند که این مفسده است و این هم منفعت است. ۳. دوران بین آن دو تا به عنوان تزاحم وجود داشته باشد. بنابراین پس از که قاعده در آن سطح بود، به ضرورت عقلی همانطور که ضرورت عقل حسن عدل و قبح ظلم را اعلام می کند، قبح مفسده و حسن ترک منفعت در برابر مفسده را اعلام می کند، از باب تحسین و تقبیح است و از سنخ حکم عقل عملی. اما باید توجه کرد که در تطبیق این قاعده باید مورد تزاحم باشد که سیدنا الاستاد می فرماید: این قاعده در صورت تزاحم جاری است. اما اشکالی که ایشان فرموده بودند که احکام مصلحت و مفسده دارد، منفعت و مفسده در احکام راهی ندارد، اشاره ای به عمل آمد و الان کامل کنیم که هر اصطلاحی با اصطلاح دیگر فرق می کند. این قاعده اصطلاح کلام است، مصلحت و مفسده ای که در اصول گفته می شود اصطلاح اصول است. همان مفسده و منفعتی که در کلام و معقول گفته می شود، منفعت مالی نیست، منفعت تجارتی نیست بلکه آن منفعت در اصطلاح معقول همین مصلحتی است در اصطلاح اصول. هیچ گاهی در یک اصطلاح یک کاربرد را دیدیم، در اصطلاح خود ما اگر آن کاربرد تطبیق نکرد، اشکال نکنید. لذا بحث اجتهادی تحقیقی که فحص وسیع لازم دارد، این است که در اصول کسی که اصول را خوب بفهمد، فلسفه باید برایش حل شده باشد. سید کما بیش به قاعده اعتماد دارد و بعد اشکال اصلی که دارد متین است که این قاعده

جایگاه و قلمرو آن تزاحم است نه تعارض. در نتیجه سلامت قاعده اعلام شد، اما تطبیق آن تزاحم می طلبد نه تعارض که اینجا است.

ص: ۵۹

قاعده اهم و مهم

اما خود ماموربه و منهی عنه اگر در مقابل هم قرار گرفتند و متزاحمین بودند، در قدم اول باید به قاعده دیگر مراجعه کرد که آن قاعده در اصول به نام مرجح باب تزاحم آمده است ولی در حقیقت یک قاعده عقلی کلامی است که عبارت است از قاعده اهم و مهم، جزء قواعد عقلیه کلامیه است که اهم را عقل بالضروره ترجیح می دهد بر مهم. اگر تزاحم بین واجب و حرام صورت گرفت، قاعده اول اهم و مهم است. اگر قاعده اهم و مهم به جایی نرسید و وجود نداشت، در نهایت امر اگر هر دو در یک سطح از اهمیت بودند، برای قاعده دفع مفسده زمینه فراهم خواهد شد، هرچند فراهم شدن زمینه ممکن است بسیار در موارد نادری باشد ولی تصویر دارد.

مرجح دیگر

اما مرجح سوم: گفته می شود که در شرع استقراء به عمل آمده باشد، نتیجه اش این است که در مواردی که امر و نهی در اصطکاک گرفته باشد، شرع جانب نهی را مقدم می دارد بر جانب امر. مثلا ترک صلاه در ایام استظهار مرأه، مرأه ای که ایام عادتش را وارد شده بود و بعد از شک و تردید استظهار به عمل می آید یعنی اختبار و بررسی که این استمرار جریان دم از این مرأه حیض است یا استحاضه است، این ایام استظهار که مورد شک و تردید قرار می گیرد، از سوی شرع دستور این است که در ایام استظهار نهی یعنی «اترک الصلاه ایام اقرائک»، جانب نهی را مقدم بدارد و در ایام استظهار نماز را ترک کند، خواندن و اتیان نماز در حال حیض منهی عنه بود و جانب نهی مقدم داشته شده است. مورد دوم ترک وضو در صورتی که آب مشتبه به نجس باشد. دو ظرف آب است که فقط هر کدام برای وضو کافی است، علم داریم یکی از این دو ظرف نجس است، سوال می شود از امام صادق علیه السلام، امام می فرماید: این هر دو ظرف را دور بریزید و تیمم کنید. در اینجا هم جانب نهی از تنجیس و استفاده از آب نجس مقدم داشته شده است بر جانب امر که گرفتن وضو است. پس با این تتبع این نتیجه به دست آمد که استقراء شرعی بر این است که هر موقع که در بین منهی عنه و ماموربه قرار گرفتید، تقدم بر جانب نهی است و نتیجه شد و یکی از ادله ای که در منطق و بین عقلاء قابل قبول است، استقراء است. براساس این استقراء اعلام می شود که جانب نهی بر جانب امر مقدم است. این خلاصه استدلال در جهت اثبات ترجیح برای جانب نهی به وسیله استقراء.

استقراء چیست و اعتبار آن تا کی است؟

باید توجه کرد که استقراء چیست و اعتبار آن تا کجاست. مشهور و معروف در منطق این است که استقراء دو قسم است: ۱. استقراء تام که نشانه و علامت آن حصول قطع است، تمامی افراد مشابه را باید تجربه کرد بدون یک مورد استثناء و در نتیجه آن قطع حاصل نمود که این عمل این خصوصیت را دارد. این استقراء حجت است که استقراء کامل یا استقراء تام یک حجت قطعی است بلا اشکال. ۲. استقراء ناقص که سیدنا الاستاد می فرماید: استقراء تام مفید علم و استقراء ناقص مفید ظن است و ظن اعتبار ندارد. لذا استقراء ناقص از اعتبار برخوردار نیست. تا این حد مشهور است

اقسام استقراء

اما تحقیق این است که استقراء سه قسم است: ۱. همان استقراء کامل مفید قطع، ۲. استقراء کثیری که مفید اطمینان باشد. ۳. استقراء ناقص. بنابراین در استقراءات به طور طبیعی و واقعی ما استقراء تام کامل نداریم مگر در موارد بسیار نادری و معمولاً استقرائی که قابل تحقق است و از اعتبار برخوردار است، استقراء کثیر قابل توجه است که این استقراء موجب اطمینان می شود و اطمینان هم به تعبیر سیدنا الاستاد علم تعبدی است. به عبارت تحقیقی اطمینان اعتبار عقلائی دارد. بنابراین استقرائی که به آن اشکال می شد، آن اشکال به آن صورت بر استقراء وارد نیست. درست است که استقراء تام که یک فردی هم استثناء نشود یا محقق نیست، یا به شدت نادر الوجود است اما استقراء کثیر و قابل توجه میسور است و اعتبار دارد و اعتبارش عقلائی و اطمینان آور است. اما استقراء ناقص: سید الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه در کتاب فلسفتنا یک عنوانی دارد از اصول که در ضمن اصول فلسفی اعلام می کند مبدأ انسجام است. مبدأ انسجام این است که اگر یک شئ ای را که دارای یک ماهیت است، اگر ماهیت آن شئ را به طور کامل به دست آوردید یعنی آن ویژگی هایی که دخل در تحقق ماهیتی آن شئ دارد، آنگاه موارد محدودی هم خاصیت آن ماهیت را تجربه بشود و کشف شود، آنگاه براساس اصل مبدأ انسجام می توانید آن حکم را سراسری برای کل متنجس به آن جنس و به کل اشیاء دارای همان ماهیت وسعت بدهید، گسترش بدهید، که مبدأ انسجام به عنوان یک اصل می تواند این قدرت را داشته باشد توسع و گسترش حکم از موارد محدود به سایر موارد هم ماهیت، هم نوع و هم جنس و هم فصل. با این اضافه که گاهی استقراء با مبدأ انسجام هماهنگ می شود، اگر استقراء با مبدأ انسجام هماهنگ شد ولو ناقص باشد، باز هم می تواند کارساز باشد ولی شرائطی دارد که تتمه بحث آن جلسه بعدی.

توضیح وجه سوم از وجوه ترجیح جانب نهی بر جانب امر ۹۳/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح وجه سوم از وجوه ترجیح جانب نهی بر جانب امر

گفته شد که وجه سوم عبارت است از استقراء و استقراء را معنی کردیم و شرح دادیم و گفتیم که در منطق و بحث های مربوط به طور مشهور استقراء دو قسم است. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه همان مشی مشهور را درباره استقراء تایید فرموده اند، می فرمایند: استقراء یا کامل است و یا ناقص، استقراء کامل مفید قطع است و استقراء ناقص مفید ظن است. و این همان رأی مشهور است درباره استقراء که می گویند استقراء با هر دو قسم خودش قابل توجه نیست، چون قسم اول که استقراء کامل است میسور نیست که مفید قطع باشد و استقراء ناقص که مفید ظن است و ظن هم اعتبار ندارد. اما در مقام استدلال درست مثل شهرت و اجماع از استقراء استفاده می شود.

نکته تحقیقی

اما نکته تحقیقی که گفته شد که استقراء علی التحقیق به اعتبار نتیجه به سه قسم تقسیم می شود. استقراء ناقص در حدی که استقراء به حساب بیاید مفید ظن است و استقراء کثیر در حدی که استقراء در سطح وسیع و قابل توجه شکل بگیرد، مفید اطمینان است. و قسم سوم که استقراء تام باشد، مفید قطع است.

سوال: بگوییم بر دو قسم است، یکی تام و دیگری ناقص و ناقص مفید ظن و یا اطمینان است.

ص: ۶۲

جواب: به اعتبار نتیجه اگر تقسیم شود آن استقرائی که مفید اطمینان است، یک حالت برزخی دارد، نمی توانیم برایش کامل اطلاق کنید و نمی توانید برایش ناقص اطلاق کنید.

کلام محقق خراسانی

محقق خراسانی می فرماید: استدلال به استقراء که درباره ترک صلاه در ایام استظهار نسبت به مرأه و تیمم بدل از وضو در صورت مشتبه شدن آب وضو انائین به طهارت و نجاست. این موارد از استقراء شرعی در حدی نیست که استقراء کاملی است و مفید قطع است. ما در استقرائی که استدلال می کنید استقراء شرعی لازم داریم و باید در حوزه احکام شرع استقراء در سطح وسیع و یا کامل باشد. دو مورد که نمی تواند موجب صدور حکم قطعی بشود. بعد می فرماید: در درجه دوم اگر تنزل کنیم و بگوییم که استقراء ظنی هم اشکالی ندارد و بگوییم استقراء کامل ناممکن است و استقراء کثیر و قابل توجه اگر صورت بگیرد و موجب ظنی قوی بشود از اعتبار برخوردار است، با از این تنزل باز هم استدلال به استقراء در مورد بحث ما به نتیجه نمی رسد. برای اینکه در کل استقراء دو مورد بود و دو مورد اصلا استقراء نیست. اسم آن را استقراء بگذارید مسامحه است و اطلاق مجازی است. این در حد اقل جمع هم نرسیده. و انگهی می فرماید: فرض کنید استقراء تا این حد هم درست باشد یعنی

در حد ظنی و دو مورد را هم استقراء تلقی کنید که خلاف واقع منطق است، اما در بحث ما این استقراء به عمل آمده نسبت به این دو مورد مبتنی بر ترجیح جانب نهی بر امر نیست، برای اینکه ترک صلاه در ایام استظهار ممکن است براساس قاعده و اصل باشد. چون این ترک هم مقتضای قاعده است و هم مقتضای اصل. منظور از قاعده در این مورد قاعده امکان است. قاعده امکان، امکان فلسفی نیست، بلکه قاعده امکان فقهی است. این قاعده امکان ویژه دم حیض یا دماء ثلاثه است. صیاغت و ساختار قاعده این است که می گویند «کل دم یمکن أن یکون حیضا فهو حیض». منظور از این امکان چیست؟ رویت دم بیشتر از ده روز نباشد، قبل از بلوغ نباشد، بعد از زمان یأس نباشد، این مقطع زمانی می شود زمان امکان حیض. کل دم یمکن أن یکون حیضا فهو حیض، این را در کتاب قواعد فقه خوانده اید و جزء از قواعد در آن مجموعه آمده و دلیل اعتبارش نص و اجماع و فتوا. بنابراین دلیل تقدم جانب نهی درباره دم مشکوک ایام استظهار و ترک صلاه ممکن است براساس قاعده امکان باشد. اما اصل: اصلی که اینجا استفاده می کنیم عبارت است از استصحاب حیضیت. مرأه که حالت حیضی ندارد و وصف ذاتی مرأه که حیض بودن در مادام عمرش نیست که استصحاب حیض بکنید، پس چگونه استصحاب حیض می کنید؟ استظهار، آن حالت باقی مانده یا حالت پس از وقوع حیض است. یک قطرات یا یک دماء مختصری پس از وقوع حیض در ادامه حیض دیده می شود که این رویت مشکوک است، آیا پس از قطع شدن یک روز از ایام عادت این دم رویت شد، تمام خصوصیات دم حیض را ندارد ولی مثلا در مدت ده روز است، اینجاست که استصحاب می شود حیضی که در این مدت ده روز صورت گرفته. این استصحاب هم استصحاب حکمی نیست تا اشکالی بشود و بحث مبنایی بشود، استصحاب موضوعی است، همان دمی که دارای حکم شرعی است قطعا چند روز پیش صورت گرفته بود، الان هم در ادامه آن مقداری از دم رویت می شود، استصحاب می شود که همان وصف حیض به قوت خودش باقی است. بنابراین ترک صلاه در ایام استظهار مبتنی بر ترجیح جانب نهی بما نهی علی جانب امر نیست تا مرجح سوم استقراء اعلام بشود. و اما درباره وضو که فرمودید، درباره وضو آمده است که اگر کسی دو تا ظرف دارد که مشتبه است بین طهارت و نجاست، باید تیمم کند و از وضو رفع ید کند، اینجا لا تتوضو نهی است، مقدم می شود بر جانب امر. براساس روایتی است که حدیث سندش موثقه است، عمار ساباطی «عن ابی عبدالله علیه السلام قال سئل عن رجل معه اناءان وقع فی احدهما قذر لا یدری أیهما هو و لیس یقدر علی ماء غیرهما قال یهریقهما جمیعا و یتیمم» (۱) . این حدیث دلالت دارد بر اینکه در صورت مشتبه شدن آب وضو بین طهارت و نجاست باید از وضو اجتناب کرد و به تیمم کردن مبادرت نمود. براساس این نص گفته شد که در این مثال جانب نهی ترجیح داده شده و مقدم داشته شده است بر جانب امر. امر به وضو و ترک وضو، ترک وضو که نهی است مقدم شده است بر انجام وضو که ماموربه و جانب امر است. اما محقق خراسانی می فرماید: درباره مسئله وضو که در مورد مشتبه شدن آب وضو بین طاهر و نجس اگر وضو انجام بشود، عنوان تشریع به خودش می گیرد. حرمت وضو از جهت تشریع می آید نه از جهت تقدم و ترجیح جانب نهی بر امر. لذا می فرماید: اگر کسی احتیاطا یا رجاء وضو بگیرد نه به قصد اینکه الان وظیفه ام وضو است، احتیاطا یا رجاء در آن شرائط وضو بگیرد، اشکالی ندارد. وضویش صحیح است. بعد می فرماید: اما از سوی شرع که این وضو منهی عنه اعلام شده که وضو نگیرد و تیمم کند، این ممکن است یک حکم تعبدی باشد که ما نتوانیم آن را با قاعده تطبیق کنیم. حکم شرع با قاعده خضوع نمی کند، قاعده با حکم شرع باید خاضع باشد. حکم شرع دستور شرع است و دستور دین، می تواند با قواعدی که ما می فهمیم مطابق باشد و می تواند هم مخالف قواعد باشد. هیچ گاهی بر شرع الزامی وجود ندارد که مطابق با قاعده باشد هرچند به طور اغلب مطابق با قاعده است، ولی قاعده ای که ما می توانیم تنظیم بکنیم یا فقهاء می فهمند آن قاعده باید برابر با دستورات و عمومات شرع باشد. بر این اساس می گوییم وضو اینجا هرچند مخالف قاعده است، تعبد

محض است. امر آمده در آن نص معتبر وظیفه ما اطاعت دستور است. و بعد می فرماید: ممکن است نهی از وضو در این مورد به جهت نجاست بدن باشد. برای اینکه دو ظرف است و این دو ظرف که مشتبه شده اند، علم اجمالی داریم به نجاست یکی از این دو، مکلفی که به هر دو این ظرف وضو بگیرد، یا ظرف اولی نجس است یا ظرف دومی. اگر ظرف دومی نجس است که بلا اشکال بدن نجس می شود اولی هرچند پاک بوده اثری ندارد، از بین رفته و آب نجس در ظرف دوم بدن را تنجیس کرده. اما اگر ظرف اولی نجس بوده که وضو گرفته است، ظرف دوم فرض این است که فقط برای وضو کافی است و عملیات تطهیر را قبل از وضو نمی تواند انجام بدهد. در همان حین وضو که شرائط تطهیر با آن آب وضو محقق نمی شود که انفصال غساله باشد یا مثلا تعدد در تغسیل باشد، صورت نمی گیرد. بنابراین آب دوم هم با ملاقات با متنجس نجس و تطهیری هم صورت نگرفته، بدن نجس می شود. بنابراین منع از وضو ممکن است براساس تنجیس بدن باشد، وضو بگیرد. وضوئش بر فرض احتمال صحت داشته باشد، با تنجیس بدن نماز درست نخواهد بود. بعد می فرماید: اگر فرض ما این باشد که آب اول که استفاده شد، آب نجس است و آب دوم کثیر است مثل کرّ که وضو با تطهیر هر دو عملیات انجام می شود، اگر اینگونه فرض کنیم، احتمال صحت در طهارت هم محقق می شود. آب دوم کثیر بوده و آب اول هرچند نجس بوده به توسط آب دوم هم تطهیر و هم وضو صورت گرفته است. احتمال که آمد، یعنی براساس یک فرض طهارت بدن وجود دارد و براساس یک فرض نجاست وجود دارد. در این فرض مراجعه می شود به قاعده طهارت، چون موضوع قاعده طهارت احتمال طهارت است، موضوع قاعده طهارت شک در طهارت و نجاست است. می گویند که این مصداق می شود برای تعاقب حالتین. مثلا کاسه دستشویی که هم آب جاری آنجا جریان دارد برای تطهیر و هم نجاست آنجا اصابت می کند. الان ظرف خالی است، قطره ای آنجا ترشح کرد، این ترشح چه حکمی دارد؟ اگر گفته شود که علم اجمالی به نجاست است و یا گفته بشود که علم اجمالی به طهارت است، هیچ کدام از این دو تا علم کارساز نیست، متناقض و متعارضند. اگر بگویید استصحاب طهارت می کنیم، استصحاب نداریم، حالت سابقه نداریم، تعاقب حالتین است، طهارت آمده و نجاست آمده. حالت سابقه ای وجود ندارد نه برای طهارت و نه برای نجاست. این را در مثال می گویند تعاقب حالتین. استصحاب ها یا از اساس ارکانش کامل نیست علی المبنا و یا متعارض است. اگر بگویید حالت سابقه معلوم بالاجمال در استصحاب کافی است، متعارض است. استصحاب یا ارکانش درست نیست که حالت سابقه آن محرز نیست و اگر بگویید حالت سابقه قطعیه ولو اجمالا برای استصحاب کافی است، تعارض می کنند. هر دو استصحاب که به تعارض ساقط شد، مجرای قاعده طهارت است. که شرع ا سلام یک قاعده اساس ساز و سهل و مسامحه ای قاعده طهارت را اعلام می کند، کل شئ طاهر حتی تعلم أنه قذر، محکوم به طهارت است. این مورد هم می شود از موارد تعاقب حالتین. بعد از که از تعاقب حالتین شد، اینجا نجاست بدن ثابت نیست و براساس قاعده طهارت می گوید بدن پاک است. پس نتیجه این شد که ترک وضو در صورت شبهه نجاست و طهارت نسبت به آب از مورد ترجیح نیست بلکه نص خاص و یا اجتناب از نجاست بدن، این احتمالی در آخر گفتیم یک احتمال است. استدلال اگر بشود، باید در نهایت استحکام باشد. ما که احتمال دادیم براساس تعبد باشد یا احتمال در این جهت برای اجتناب از نجاست بدن باشد، دلیل از استحکام می افتد، هرچند ما براساس تحلیل اصولی یک احتمال طهارت پیدا کردیم ولی آن احتمال طهارت کارساز نیست. بنابراین نقدی که محقق خراسانی داشت نسبت به قاعده استقراء کامل شد که استدلال به استقراء صغرویا و کبرویا کامل و تمام نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۱۱۳، ابواب ماء مطلق، ب ۸، ح ۲، ط اسلامیه.

سوال: اگر با آب اولی وضو بگیرد و نماز بخواند و بعد با آب دوم وضو بگیرد و نماز بخواند.

جواب: فرض اینجا غیر فرض آنجایی است که شما می گویید. آن فرض این است که فرد با همان آبی که وضو می گیرد نماز هم بخواند، اینجا آن فرض نیست. اینجا فقط وضو است و دیگر فرصت برایش نیست. اما آنکه می گویید که اگر دو تا آب باشد، به هر کدامش وضو بگیرد و نماز بخواند، در آخر یقین حاصل بکند که نمازش درست بوده، آن هم در صورت یک احتمال که آب اول پاک بوده. و الا آب دوم اگر پاک باشد، باز همان اشکال قبلی می آید. و آن اشکال هم این است که قصد قربت اینجا درست نشود چون از اول خودش تردید دارد که کدام یکی از اینها درست است، آن اشکالی است و جواب داده شده که قصد قربت می تواند در حد اجمال هم درست باشد، ولی اشکال اصلی آن بود که گفتیم و برای صحت صلاه دیگر قاعده طهارت جاری نمی شود. برای صحت صلاه شک در اصل تحقق مکلف به است، آنجا شک در سقوط است، شک در سقوط مجرای احتیاط است.

سوال:

جواب: در ایام استظهار امر خود صلاه است. چون امر به صلاه که قطع شده است در صورت و فطره حیض قطعی است، شک داشته باشید، امر صلاه به قوت خود باقی است. بنابراین امر است و نهی هم است، اما اشکالاتی که محقق خراسانی داشت انصافا اشکالات درستی بود و ما براساس آن اشکالات می گوییم ترک صلاه ایام استظهار و ترک وضو در صورت وقوع شبهه بین طهارت و نجاست انائین ممکن است مربوط به ترجیح جانب نهی بر امر نباشد و در بحث استدلالی اگر دلیل و مشی دلیل احراز نشود دیگر قابل استناد نیست. ما باید احراز کنیم که ترک وضو براساس ترجیح است، احراز کنیم که ترک صلاه براساس ترجیح نهی است. احتمال دادیم که براساس مدرک دیگر باشد، این مورد دیگر قابل استناد نمی شود. این یک قاعده است که استدلال به هر دلیل باید در نهایت استحکام و سلامت باشد.

سوال: ما علم اجمالی داریم به یکی از این دو تا نجس است، چطوری می توانیم رجاء قصد کنیم.

جواب: نسبت به هر یکی از این دو تا آب که احتمال می دهید طاهر باشد، احتمال واقعی طهارت از یک سو و رجاء نیت می کند که به امید اینکه این آبی که الان وضو می گیرم طاهر باشد. در اطراف شبهه علم اجمالی مجال برای رجاء و احتیاط است، اما همیشه احتیاط با رجاء نیست، گاهی مثل چنین مورد هم احتیاط است و گاهی می شود احتیاط باشد و رجاء نباشد.

استقراء و استدلالش تمام نبود

در نتیجه استدلال به استقراء به نتیجه نرسید.

توضیح و بررسی نهایی درباره استدلال به استقراء

اما نکته ای که باقی ماند این است که استقراء را ضمیمه کنیم به مبدأ انسجام، اینجا ولو دو تا مورد باشد، اگر بتوانیم با مبدأ انسجام ضمیمه کنیم، مبدأ انسجام یک اصل مسلم عقل نظری است. در کتاب فلسفتا شهید صدر از موارد عقل نظری است. اگر بتوانیم ضمیمه کنیم، براساس مبدأ انسجام می توانیم حکم را عمومیت بدهیم. ولی با مبدأ انسجام تطبیق کار مشکلی است. چون در مبدأ انسجام عمدتا تعیین ماهیت است، جنس و فصل است و متعلق است به ماهیات متأصله که دارای جنس و فصل باشد. آنجا اگر ماهیات متأصله را که دارای جنس و فصل است، یک موردش را حتی اگر جنس و فصلش را خوب تشخیص دادید و احکامش را فهمیدید، آنگاه هر مورد دیگر هم فصل با آن، هم نوع با آن، هم جنس با آن را پیدا کردید، مبدأ انسجام می آید. بنابراین در امور اعتباریه که از ماهیات متأصله نیست، جایی برای مبدأ انسجام وجود ندارد.

ص: ۶۵

بررسی و تحقیق درباره مرجحیت استقراء ۹۳/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی و تحقیق درباره مرجحیت استقراء

گفته شد که استقراء حاصل است بر اینکه در صورت اجتماع امر و نهی جانب نهی شرعاً ترجیح داده می شود و این استقراء شرعی دلیل است بر مرجحیتی که تقدم جانب نهی را اثبات کند. محقق خراسانی این استقراء را کبرویا و صغرویا نقد فرمودند که در نهایت اعلام شد که استقراء شرعاً محقق نیست تا به آن استناد شود. برای تحقیق کامل تر مسئله شرحی که در این رابطه آمده است، بیان کنیم.

بررسی استقراء از دیدگاه سید الخوئی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: استقراء همان دو قسم است: استقراء تام که نتیجه اش علم می شود و استقراء ناقص که نتیجه آن ظن به مطلب می شود. اولی از اعتبار برخوردار است و دومی استقراء ناقص اعتبار فقهی و علمی ندارد، مضافا بر اینکه همان استقراء ناقص هم اینجا محقق نیست. بعد می فرماید: اما دو موردی که به عنوان مثال در جهت تحقق استقراء ذکر شده بود که عبارت بود از ترک صلاه ایام استظهار و ترک وضو در صورت مشتبه بودن ظرف آب وضو بین نجس و طاهر، می فرمایند: این دو مورد هم در واقع از باب ترجیح جانب نهی بر امر نیست. اما مسئله استظهار می فرمایند: اخبار و روایاتی که در این باب آمده است، بسیار اختلاف دارند. به طور کل این اخبار در ابواب حیض و استحاضه و نفاس آمده است و مسئله استظهار را هم به اشکال مختلف اعلام کرده است، بعضی از روایات یک روز استظهار تا دو روز، بعضی سه روز، بعضی ده روز. از باب مثال روایتی از امام رضا سلام الله تعالی علیه نقل شده است درباره مسئله، فرموده است: «تستظهر بثلاثه ایام (۱) »، در این روایت استظهار اعلام شده است سه روز. در روایت دیگر از امام باقر سلام الله علیه فرموده است: «تستظهر بیوم أو بیومین (۲) [۲]». در روایت دیگر از امام صادق سلام الله تعالی علیه نقل شده است «ثم تستظهر بعشره أیام (۳) ». این اشارت هایی بود نسبت به اختلافی که درباره استظهار وجود دارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص۵۵۷، ابواب حیض، ب ۱۳، ح ۹، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۶۰۷، ابواب مستحاضه، ب ۱، ح ۹، ط اسلامیه.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص، ابواب مستحاضه، ب ۱، ح ۱۱، ط اسلامیه.

چهار قول در مسئله بخاطر اختلاف روایات

با این اختلاف روایات سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: در اثر این اختلاف که وجود دارد، در مسئله چهار قول اعلام شده است: ۱. جماعتی از فقهاء گفته اند که استظهار یک روز واجب است و سه روز یا ده روز واجب نیست. می

فرمایند: مقتضای جمع عرفی بین روایات مختلف همین یک روز است (۱)

جمع عرفی دو قسم است حملی و مراتبی

جمع آن به این صورت است که اولاـ منظور از جمع عرفی آن است که عرف بین دو دسته متخالف تضادّ و اصطکاک نبیند. این یک خصوصیت برای جمع عرفی است، خصوصیت دوم این است که دو بیان یا دو دلیل متخالف محملی غیر از محمل دیگری داشته باشد، مثل مثال معروفی که شیخ انصاری در بیع عذره گفت، «لا بأس ببیع العذره» و روایت دیگر «ثمن العذره سحت»، محمل سحت می شود عذره انسان و محمل «لا بأس ببیع العذره» می شود عذره حیوانات. دو دسته مخالف جمع عرفی دارند، عرف با این صورت از مسئله تناقض و تضاد نمی بیند. هر کدام محمل دارد. نکته سوم این است که نص مقابل دلیل می شود برای تعیین محمل. «لا بأس ببیع العذره» قرینه می شود برای اینکه محمل «ثمن العذره سحت» خاصه عذره انسان باشد و بالعکس. پس جمع عرفی اولا معنا شد برای ما که دارای سه تا خصوصیت است. سیدنا می فرماید: اینجا جمع عرفی است. اما یک جمع عرفی دیگری داریم که محمل جدا نیست، بلکه مرتبه جداست. حمل به مراتب می شود، این هم از لحاظ مصداقی نوع دوم از جمع عرفی است. این نوع دوم که غیر مشهور است، جمع عرفی به این معناست که برای ادله مخالف مرتبه مختلف در نظر گرفته می شود که یک دسته از ادله به یک مرتبه حمل بشود و ادله دیگر به مرتبه دیگر. در مسئله مورد بحث مقتضای جمع عرفی از این قرار است: استظهار مراتب دارد. استظهار وجوبی که مرتبه اش همان یک روز است، استظهار استحبابی که از سه روز تا ده روز است. با این توضیح جمع عرفی را در مورد استحاضه معلوم می شود. قاعده این است که اگر روایات اختلاف داشته باشد و مورد روایات دارای مراتب باشد، اختلاف روایات حمل می شود بر مراتب. آن اقل اولی و لزومی توجیه می شود و اکثر غیر لزومی و استحبابی. پس قاعده خاص درباره جمع بین روایات مختلف است. پس در اینجا روایاتی که مختلف است و اقل و اکثر دارد، این اختلاف در دید ابتدائی به تعارض کشیده می شود اما اگر دیدیم که مورد و متعلق روایات دارای مراتب است، این اختلافات حمل و تطبیق می شود به مراتب و جمع عرفی بین روایات مختلف به عمل می آید، الجمع مهما امکن هم صدق می کند و مسئله هم حل می شود. هرچند اسم این جمع را هم جمع عرفی می گوییم ولی در حقیقت جمع تحقیقی و فقهی و اجتهادی است یعنی یک مجتهد علی التحقیق با تتبع در روایات و با فهم معانی روایات بتواند اینگونه جمع را انجام بدهد، اگر جمع عرفی می گوییم تسامح است، جمع تخصصی فقهی است. لذا در این مثال سیدنا الاستاد می فرماید: روایات استحاضه مختلف است، یک دسته دال بر اینکه استظهار یک روز یا دو روز و دسته دیگر استظهار سه روز، دسته سوم استظهار ده روز لازم است. با وضع روایات و با بیان شرعی علی الظاهر تطبیق نمی کند، در دید ابتدائی تعارض است اما با دید فقهی متعلق یک چیز است که استظهار است و روایات هم مختلف است، هر کدامی را ترک کنیم، باعث مشکلی می شود که ترک روایت معتبر کار آسانی نیست. همه با هم که قابل جمع نیست. راه حل اصلی همان جمع تحقیقی و اجتهادی است که متعلق این روایات مراتب دارد و این روایات مختلف حمل بر مراتب می شود. در نتیجه می فرماید: الصحیح که واجب در استظهار یوم واحد و ایام دیگر سه روز مستحب و ده روز افضل است. اگر سه چهار مرتبه داشت هم، مستحب هم مراتب دارد. اگر در باب استحباب اختلاف آمد، باز هم خود مستحب مراتب دارد که به آن می گوییم مستحب مطلقا و مستحب موکد. بنابراین گروه اول که جماعتی از فقهاء هستند و اعلام داشته اند که در مسئله استظهار یک روز واجب است و بقیه روزها مستحب، این رأی درستی است و این همان است که ما درباره تسبیحات اربعه گفتیم که اگر کسی قرائت نخواند

در رکعت سوم و چهارم سه تـا تسبیـح واجب است یـا یـک تسبیـح؟ روایات که مختلف بود، یک دسـته آمـده است که یک تسبیـح واجب است، دسـته دیگر آمـده است که سه تـا تسبیحـات اربعه واجب است، جمع عرفی داشتیم. روایات مختلف بود و متعلق دارای مراتب بود، بر اساس قواعـد و جمع بین حقین می گوییم آن حداقل حمل می شود به مرتبه اولی و لزومی که یک بـار واجب است و دو بـار دیگر مسـتحب و افضـل است. بنـابراین مـا یـک از جمع عرفی دقیقی که اختصـاص دارد به اختلاف روایات به شـرط اینکه روایات همه از لحاظ سـند در حـد اعتبار باشد، آنگاه دلالت شان هم کامل و این خصوصـیت را داشـته باشـند که دارای مراتب باشـد، محمل دارنـد و جمع عرفی صورت می گیرد بلا اشـکال و دقیق ترین روش اجتهادی و تحقیقی هم همین است. بعـد از که این مطلب کامـل شـد، می گوییم مسـئله اسـتظهار با توجه به اختلاف روایات فقط یک روز واجب است و بقیه روزها مستحب است. ما این نظر را گفتیم که نظر درست و صحیح است.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۴۱۲.

قول دوم و سوم

و اما قول دوم می گوید سه روز واجب است براساس آن روایتی که آمده بود از امام رضا سلام الله علیه که ثلاثه ایام و قول سوم هم عبارت است از قول به ده روز که در روایتی از امام صادق آمده بود.

قول چهارم قول محقق خراسانی و سید یزدی، استظهار را مستحب می داند

و قول چهارم هم منسوب است به سید یزدی قدس الله نفسه الزکیه و محقق خراسانی این دو فرموده اند که در اثر اختلاف روایات ما نمی توانیم حکم الزامی صادر کنیم، استظهار را از اساس مستحب اعلام می کنیم. محقق خراسانی قاعده دیگری برای جمع بین روایات مختلف اعلام می کند، می فرماید: اگر روایات مختلف بود، به تعابیر مختلفی درباره مطلبی آمده بود، قاعده اینجا این است که الزام و وجوب نباشد، از الزام هر یکی از این روایات مختلف به واسطه روایت مقابل دست برمی داریم و اگر الزامی در کار باشد، کار به اصطکاک و تعارض کشیده می شود. بنابراین ما که بتوانیم روایات را بگیریم و طرح نکنیم و جمع بین همه روایات مختلف راه حل آن این است که تمامی این روایات مختلف را حمل بر استحباب بکنیم. باب الاستحباب واضح، زمینه اختلاف و اختلاف هم سرّش این بود که گفتیم. و استحباب هم که مراتب دارد، اختلاف هر قدر زیاد باشد، حمل می شود به مرتبه از مراتب استحباب. بنابراین قول چهارم در مسئله این است که اصل استظهار بر اساس اختلاف روایات مستحب است.

ص: ۶۸

سوال: جمع عرفی ترتبی که در مسئله تسبیحات اربعه است، مانعی ندارد اما در مسئله استظهار دوران امر بین محذورین است.

جواب: آنجا هم تسبیح ذکر واقعی است و اینجا هم امساک و ترک صلاه یک عمل شرعی است، دارای همان عدد است. یک روز است و یک تسبیح یا سه روز است و سه تا تسبیح. مراتب است، یک روز یک مرتبه است و سه روز سه مرتبه است و مراتب محفوظ است.

سوال: شاهد جمع در جمع عرفی چیست؟

جواب: دلیل مقابل قرینه می شود آن شاهد جمع است.

بررسی اقوال

در بررسی اقوال گفته می شود به طور کل که تمامی این اقوالی که در مسئله آمده است هیچ کدام مبتنی بر ترجیح جانب نهی بر امر نیست بلکه براساس نص است از یک سو، و از سوی دیگر اگر مبتنی بر جانب نهی باشد، استظهار یک روزه معنا ندارد، باید ده روزه واجب باشد. سه روزه معنا ندارد، باید ده روزه واجب باشد. اگر گفته بشود که قول سوم ده روزه منطبق است بر قانون ترجیح جانب نهی بر امر، این ادعاء را اگر بشود اولا قول سوم از اساس ضعیف است و ثانیا در مقابل قاعده امکان است، با قاعده امکان می گوییم ممکن است ترک صلاه ایام استظهار براساس قاعده امکان باشد نه براساس ترجیح جانب نهی بر امر. در مجموع اگر حمل به استحباب بکنیم که در قول چهارم بود، استظهار می شود واجب و در اجتماع امر و نهی دوران وجوب و حرمت است. در کل بر فرضی که استظهار را مورد استقراء اعلام کنید، به جایی نمی رسد.

ص: ۶۹

اما مسئله وضو

اما مسئله وضو: مسئله وضو که در صورت مشتبه بودن آب وضو بین نجس و طاهر دستور بر ترک وضو و انجام تیمم است و در حقیقت ترجیح جانب نهی است، این ادعاء هم اساسی ندارد. برای اینکه ترک وضو اینجا خلاف قاعده است. قاعده این است که احتیاط بشود. چنانچه ما در بحث فقه گفتیم که در انائین مشتبهین می توانیم با وضوی درست نماز خوانده باشیم، با ظرف اول وضو می گیریم و نماز می خوانیم، با ظرف دوم موضع را تطهیر می کنیم و وضو می گیریم و نماز می خوانیم، قطع به برائت حاصل می کنیم، مقتضای قاعده احتیاط است. در اینجا نص خاصی است که تعبدا امر می کند که انائین مشتبهین را دور بریزید و تیمم کنید. قاعده هم این است که هر کجا نص بر خلاف قاعده باشد، فقط به قدر متیقن اکتفاء می شود (1) . بعد می فرماید: مضافا بر این در بحث حرمت و وجوبی که در صلاه مثال می زنید، این استشهاد و این استقراء آنگاه مورد استناد و اعتماد خواهد بود که صلاه در فرض مسئله حرمت ذاتیه داشته باشد که امر دائر بشود بین وجوب و حرمت ذاتیه که اجتماع امر و نهی است تا نوبت به مرجحات برسد. اما در وضویی که مثال زدیم قطعا دارای حرمت ذاتیه نیست، در صلاه ایام حیض احتمال حرمت ذاتیه وجود داشت اما در وضوی که در فرض انائین مشتبهین است، حرمت ذاتیه برای وضو وجود ندارد. حرمت ذاتیه که نداشت، بنابراین دوران امر بین وجوب و حرمت نیست، مسئله اجتماع بین وجوب و حرمت نیست. مسئله وجوب و حرمت در صورتی است که آن عمل ذاتا یا واجب است یا ذاتا حرام است، در اینجا اگر وضو حرمت داشته باشد، حرمتش تشریعیه است که همان حرمت عرضیه می شود و از جهت تشریع مکلف می آید، قصد مکلف باعث این حرمت می شود و در خود ذات عمل حرمتی وجود ندارد تا اینکه بگوییم خود عمل ذاتا امرش دائر است بین حرمت و وجوب. در نتیجه مرجحی به نام استقراء به نتیجه نرسید، و هر سه مرجح به نتیجه نرسید. پس از که مرجحات به نتیجه نرسید، برویم به سراغ عمل واقع، در مسئله دوران امر بین واجب و حرام وظیفه مکلف چیست، صلاتی که آنجا انجام می شود، چه حکمی دارد؟ ان شاء الله جلسه آینده.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۵۶.

تحقیق تکمیلی مرجحات جانب نهی بر جانب امر ۹۳/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی مرجحات جانب نهی بر جانب امر

سه تا مرجح گفته شد و نقد و بررسی به عمل آمد و به نتیجه نرسید.

شیخ انصاری می فرماید: نهی حاکم و ناظر است و مقدم می شود

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مورد اجتماع امر و نهی و مسئله صلاه در دار مغصوب تقدم بر جانب نهی است، باید از ماموربه خودداری بشود و به امتثال منهی عنه مبادرت به عمل بیاید. برای اینکه نهی در این مورد ناظر است بر امر. ناظر است یعنی حاکم است بر جانب امر، بنابراین در صورتی که نهی حاکم باشد، تقدم بر حاکم است و حاکم از مدلول محکوم خارج می شود، بنابراین در این مثالی که ما مورد بحث داریم که صلاه در مغصوب است، تقدم بر جانب نهی است و باید از انجام صلاه رفع ید نمود و به امتثال نهی پرداخت و سرّ این تقدم همان حکومت است که نهی بر امر حاکم است (۱)

دو قسم حکومت

سوال: نوع حکومت اینجا تضییق است یا توسعه؟

جواب: حکومت دو قسم است: قسم اول عبارت است از حکومتی که رافع موضوع محکوم است، قسم دوم از حکومت عبارت است از حکومتی که شارح و مفسّر موضوع محکوم است. و آنکه قسم دوم می شود باز هم به دو قسم است: یا دلیل محکوم را توسعه می دهد مثل «الطواف بالبیت صلاه» یا تضییق می کند مثل «لا ربا بین الوالد و الولد»، اینجا قسم دوم حکومت است که دائره را تضییق می کند، صلاه هر کجا جایز است ولی در دار غصبی جایز نیست. و آن قسمی که حکومت رافع است مثل حکومت اماره بر اصل و مثل حکومت علم بر اماره. اما معیار حاکم، حاکم همیشه در بیان خودش به سوی دلیل محکوم نظر دارد لذا نظر داشتن و ارتباطش طوری است که سیدنا الاستاد می گوید اگر دلیل محکوم وجود نداشته باشد، دلیل حاکم لغو است، اینقدر ارتباطش با دلیل محکوم تنگاتنگ است. این درباره قسم دوم حکومت و شناسایی آن، اما قسم اول که رافع است، آن دیگر از رتبه بندی ادله استفاده می شود، اصل دلیلش شک در حکم واقعی است، نصّ بیان حکم واقعی است. آن دلیلی که مسئولیت بیان حکم واقعی را دارد، رفع موضوع می کند از آن دلیلی که در صورت شک به حکم واقعی کارایی دارد.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۳.

کلام سید الاستاد

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه متمم مرجحات را تقریبا مطابق با رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه تایید می کند منتها می فرماید: مرجحات سه گانه به نتیجه نرسید، بعد از این، صحیح این است که در مسئله اجتماع امر و نهی باید به مرجحات باب تعارض مراجعه کرد. چون مسئله اجتماع امر و نهی علی التحقیق از باب تعارض است و اگر مرجحاتی نبود، مراجعه می شود به اصل عملی که اصل عملی هم برائت است (۱)

عنوان ثانویه مقدم بر اولی است

رأی شیخ انصاری این است که در بعض موارد خصوصیتی وجود دارد که براساس آن خصوصیت جانب حرمت تقدم پیدا می کند بر جانب وجوب. مثلا در مسئله مورد بحث ما صلاه در مکان غصبی برای غصب خصوصیتی وجود دارد و آن این است که غصب عنوان ثانوی عارض است بر صلاه، عنوان ثانوی تقدمش تقدم حکومتی است. بنابراین در صورتی که صلاه در دار غصبی متعلق نهی قرار بگیرد، جانب نهی مقدم داشته می شود، برای اینکه عنوان ثانوی است و حکومت دارد بر جانب امر. بعد مسئله را توضیح می دهد، می فرماید: نتیجه جمع عرفی بین دلیل غصب و دلیل وجوب صلاه در مسئله مورد بحث این می شود که جانب نهی مقدم بشود، به این صورت که دلیل نهی را حمل می کنیم بر نهی فعلی، می گوییم منظور از منهی عنه حرام فعلی است و منظور از ماموربه که صلاه باشد و جواز صلاه، در این مورد می گوییم جواز ذاتی است که صلاه جایز است به حسب ذات و اما اینجا به خاطر اینکه معارض است با حرمت فعلی، جواز فعلی ندارد. این جمع صورت گرفت. جواز صلاه حمل شد بر جواز ذاتی و حرمت غصب حمل شد بر حرمت فعلی. بنابراین در نتیجه این جمع عرفی اعلام می کنیم که در مسئله یعنی دوران امر بین امتثال نهی و امتثال امر جانب نهی مقدم است و صلاه را در مکان غصبی کنار بگذاریم و برای استخلاص از نهی باید خارج بشویم. این نتیجه بحث و تحقیق مطابق با رأی شیخ انصاری و سیدنا الاستاد که علی التحقیق مطلب براساس استدلال از این محدوده نمی تواند بیرون باشد.

ص: ۷۲

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص۴۱۹.

تحقیق: تقدم و تأخر امر و نهی تابع شرع است

تحقیق این است که مرجحات هرچند که به نتیجه نرسید و درست است، اما مسئله ای به نام تقدم همانطوری که قبلا اشاره شد، نیاز به فحص اجتهادی و موردی دارد. قانون نمی توان اعلام کرد که جانب نهی مقدم است یا جانب امر مقدم است قانوناً، بلکه تابع دستور شرع هستیم. باید فحص کرد هر کجا امر از اهمیت بالاتری برخوردار بود، آن را مقدم می داریم و هر کجا نهی از اهمیت بالاـ برخوردار بود، آن را مقدم می داریم. مثلا اگر دوران امر بین امری که حفظ دماء باشد، نهی ای که متعلق به اعراض باشد، طبیعتا مقدم است. یا امر متعلق به صلاه در ضیق وقت و بدون مندوحه باشد، براساس ادله صلاه، صلاه مقدم است. بنابراین ما یک قانون کلی به طور مسلم نداریم تا اعلام کنیم که جانب امر مقدم است یا جانب نهی. این موردی که شیخ انصاری و سیدنا الاستاد هم فرمودند، جزء مصداق همان رأی می شود و جزء مواردی است که اهمیت آن را احراز شده است. بنابراین قاعده می شود اهم و مهم. و در اوامر و نواهی پس از فحص اجتهادی حتما در موارد اجتماع یکی اهم است و یکی مهم، دو تا در یک سطح به طور عمده اتفاق نمی افتد. و اگر بر فرض چنین اتفاقی بیافتد که اولا اتفاقی نمی افتد، چون بحث تقلیدی است و بحث اجتهادی است و به ادله مراجعه می کنیم، و اگر اتفاق بیافتد، می شود تعارض. چون اصطکاک بین ادله اعتبار طرفین قرار می گیرد. تعارض که شد اگر هر دو همسان بود، قاعده تساقط بود و مراجعه می شود به اصول عملیه که طبیعتا اصل عملی در اینجا همان اصاله البرائه است. مسئله اجتماع امر و نهی بحث شد و نتیجه هم اعلام شد و اینجا چیز دیگری قابل بحث نداریم.

ص: ۷۳

سوال: حرمت غصب فعلی است و ذاتی نیست،

جواب: حرمت غصب فعلی است. حرمت اگر ذاتی باشد منجز نیست و در حد تنجیز نرسیده و در حد انشاء است و در حد اقتضاء است، فعلی که شد در حد تنفیذ و تنجیز می رسد. بنابراین حرمت فعلی حرمت ذاتی را در ضمن خود دارد. آن در مرحله اقتضاء بوده بعد آمده کامل شده فعلی شده، الان منجز است. و آن جواز جواز ذاتی است و می تواند اگر مانعی نداشت برسد به جواز فعلی ولی چون مانع دارد در همان حد اقتضاء و انشاء جواز ذاتی دارد و به مرحله جواز فعلی در این مورد نمی رسد، چون این مورد مانع می شود از فعلیت جواز.

سوال: اینکه ذاتی است و فعلی نشده، این از چه اماره ای فهمیده بشود.

جواب: در صورتی که مصلحت باشد این محبوبیت ذاتی دارد و این اقتضاء است. مرحله اقتضاء براساس مسلک محقق خراسانی چهار مرحله است و براساس مسلک سید الخویی دو مرحله است. مصلحت که وجود داشت، اینجا می شود محبوبیت ذاتی و اگر انشاء شد و انشائش مانعی نداشت می شود فعلی، اگر مانعی داشت، جلوی فعلیت آن را آن مانع می گیرد. اینجا مانع لا تغصب است و جلوی فعلیت جواز صلاه را در همین مکان می گیرد.

الحاق اضافات به عنوانات

محقق خراسانی یک الحاقی دارد، الحاق تعدد اضافات به تعدد عنوانات. مقصود از اضافات همان اضافه حکم به شئ خارجی است، یعنی متعلق حکم در خارج به چیزی اضافه باشد. مثل «اکرم العلماء» که متعلق اکرام است و مضاف الیه علماء است. این اضافات و این رابطه هایی که بین مضاف و مضاف الیه است یعنی رابطه بین متعلق و آن مضاف الیه که هم اضافات می گوییم به اعتبار رابطه و اما به اعتبار اصل مربوط به آن می گوییم متعلق المتعلق. برای هر حکم موضوع است و متعلق است و اضافه است. مثلا «لا تشرب الخمر»، شرب خمر متعلق حکم است یعنی متعلق حرمت است و خمر موضوع است و موضوع یعنی پایه و اساس برای متعلق که اگر موضوع نباشد متعلق هم نیست که سالبه منتفی به انتفاء موضوع گفته می شود اینجاست. اگر خمری نباشد بگوید لا تشرب، می گوید سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. موضوع اساس است. اصطلاح دیگر همین موضوع متعلق المتعلق است که این اصطلاح محقق خراسانی در کفایه الاصول و محقق نائینی است. خمر موضوع است در عین حال متعلق المتعلق هم است. یعنی شرب متعلق به خمر است و اما عنوان انتزاعی که دارد که آن اضافات است، اضافه متعلق به متعلق ویا یعنی اضافه متعلق به موضوع که موضوع را هم موضوع می گوییم و هم متعلق المتعلق. به اعتبار اینکه اساس متعلق است، موضوع می گوییم و به اعتبار اینکه متعلق حکم عملاـ به او تعلق دارد، به اش می گوییم متعلق المتعلق. این توضیحی بود درباره اصطلاحاتی که مربوط می شد به این عنوان الحاقیه.

ص: ۷۴

می فرمایند: اضافات ملحق است به عنوانات. عنوانات مثل عنوان غصب و عنوان صلاه که دو عنوانی است که منتزع از خود متعلق است. صلّ و لا تغصب، عنوان هایی که منتزع از خود متعلق است. در بحث اجتماع امر و نهی گفتیم که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون بر فرض وحدت معنون می شود تا قائل به جواز باشیم یا موجب تعدد معنون نمی شود تا امتناعی باشیم و تزاحم اعلام کنیم. مبنای محقق خراسانی این است که در اجتماع امر و نهی مسئله از مصادیق تزاحم است بر خلاف سیدنا الاستاد که می فرماید مسئله اجتماع امر و نهی از مصداق تعارض است. می فرماید: تعدد اضافات هم مثل تعدد عنوانات است. اگر اضافه متعدد بود، با وحدت مضاف، اینجاست که وحدت مضاف و مجمع و تعدد اضافات یک اضافه به سوی عالم است «اکرم العلماء»، یک اضافه به سوی فاسق است، تعدد اضافات است. اگر گفتیم تعدد اضافات موجب تعدد مضاف می شود، یک فرد الان هم مورد امر است که اکرم العلماء باشد و هم مورد نهی است «لا تکرم الفساق»، چون عالم فاسق است، تعدد اضافات موجب تعدد مضاف که بشود، امر و نهی اینجا جمع می شود که هم امر دارد و هم نهی دارد. و اما اگر گفتیم تعدد اضافات موجب تعدد مضاف نمی شود در اینجا قائل به امتناع می شویم و امر و نهی در مورد واحد جمع نمی شود. محقق خراسانی می فرماید: بحث تعدد اضافات مثل تعدد عنوانات است، آنجا اگر گفتیم تعدد عنوان کافی است، اینجا هم می گوییم تعدد اضافات کافی است. اما می فرماید: توهمی که شده است این است که بعضی از اعاظم این مثال تعدد اضافات را به تعارض برده اند، نسبت اعم و اخص من وجه گفته اند و ماده اجتماع تعارض می کنند، می فرماید: این تعارض که اعلام شده است نقض بر نظریه ما نیست، بلکه اعلام تعارض در آن صورت است که قائل به امتناع باشد با عدم وجود مقتضی برای هر دو طرف تا تزاحم بشود. محقق خراسانی تزاحم را در مورد اجتماع امر و نهی از باب تزاحم مقتضیین تنظیم می کند اما اگر احراز بشود که این دو تا مطلوب منهی عنه و مامور به هر دو یک مقتضی دارد و دو تا مقتضی نیست، در صورتی که احراز بشود که یک مقتضی وجود دارد، از باب تعارض است. یکی از فرق های بنیادی بین تعارض و تزاحم این بود که در تعارض یک ملاک است و در تزاحم دو تا ملاک است. اگر علم حاصل بشود که علی الامتناع که یک مقتضی بیشتر نیست، آن موقع در محدوده تعارض واقع می شود. مطلب الحاق هم تمام شد. رسیدیم به بحث بعدی جدید که عبارت است از مسئله نهی در عبادات که مسئله مهم و اساسی است.

دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات ۹۳/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات

یکی از مسائل مهم در اصول همین بحث دلالت نهی بر فساد عبادت است که هم از لحاظ تحقیقی دارای عمق و وسعتی است و هم از لحاظ عملی دارای آثار و ثمراتی است. و از سوی دیگر هم اختلاف انظار و نکات مهم در ضمن این بحث مطرح می شود. لذا از اهمیت بالایی برخوردار است.

مقدمات این بحث

برای توضیح این بحث صاحبنظران اصول مقدماتی را ذکر کرده اند که از این قرارند:

وجوه فرق دو مسئله

۱. فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و مسئله نهی در عبادت. در ابتداء این دو مسئله با هم از سنخ و شکل واحدی دیده می شود. اجتماع امر و نهی در متعلق واحد به طور طبیعی امری است و نهی، صلاه و نهی از تصرف در دار غصبی، و مسئله نهی در عبادت به همین صورت است که امری است درباره عبادت و نهی هم متعلق به همان عبادت مثل صلاه و نهی از آن در حال حیض. این دو تا مسئله از لحاظ شکلی با هم شباهت زیادی دارد تا جایی که قول به وحدت دو تا مسئله هم توهم شده است. از این رو صاحبنظران در مقام فرق بین این دو مسئله وجوهی را ذکر کرده اند که از این قرار است: وجه اول محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه در قوانین الاصول و در بحث مقدمات مسئله دلالت نهی بر فساد در عبادت می فرماید: مسئله اجتماع امر و نهی در واقع متعلق در این مسئله ماده اجتماع اعم و اخص من وجه است یعنی نسبت بین امر و نهی در باب اجتماع اعم و اخص من وجه است. امر یک قسمت متعلق جدایی دارد، نهی یک قسمت و متعلق مستقلی دارد، در مجمع هر دو جمع می شوند در ماده اجتماع. ولی در باب نهی در عبادت تعارض است یعنی در شکل تباین. امر به عبادت می گوید این عمل عبادت و نهی از آن می گوید این عمل منهی عنه. از این رو این دو مسئله با هم فرق می کنند. اما با دقت ملاحظه بشود این تباین برمی گردد به نسبت اعم و اخص مطلق. امر به عبادت مطلق است و نهی که وارد می شود نسبت می شود اعم و اخص مطلق. چون در نسبت ها در مرحله تصور و تصدیق با هم فرق می کنند، در ابتداء نسبت تباین می نماید در مرحله تصور، ولی در مرحله تصدیق می شود اعم و اخص مطلق. چنانچه نظائر آن را داریم مثل نسبت های اصولی حکومت و ورود که در ابتداء در تصور تعارض می نماید، بعد از دقت و در مرحله تصدیق می شوند قابل تطبیق و توفیق بین شان پیش می آید نه تعارض. وجه دوم را هم در قوانین نقل می کند که به حسب احتمال این قول از صاحب فصول باشد، می فرماید: در مسئله دلالت نهی بر فساد متعلق هر دو عین هم هستند، فقط اختلاف در ایجابی و سلبی است. مثل «صلّ» و «لا تصلّ»، این می شود مصداق برای نهی در عبادت که متعلق صلاه است و هر دو عین هم و به عبارت دیگر مقوم این مسئله عینیت متعلق است. و اما در اجتماع امر و نهی عینیت متعلق نیست، متعلق امر صلاه است و متعلق نهی غصب. وجه سوم: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مسئله اجتماع امر و نهی بحث از امکان و امتناع جمع شدن امر و نهی در یک متعلق است. آیا اجتماع امکان دارد یا امکان

ندارد. و اما در مسئله نهی در عبادت محور بحث ما ثبوت ملازمه بین نهی در عبادت و فساد آن است. و به عبارت دیگر مسئله اجتماع امر و نهی بحث مقام ثبوت است و مسئله نهی در عبادت از مباحث مقام اثبات است (۱) . وجه چهارم: محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله اجتماع امر و نهی با مسئله دلالت نهی بر فساد فرقش این است که در اجتماع امر و نهی بحث از سرایت به میان می آید که نهی سرایت می کند به متعلق امر یا سرایت نمی کند که اگر سرایت بکند می شویم امتناعی و اگر سرایت نکند می شویم جوازی. و در مسئله دلالت نهی بر فساد عبادت محور بحث فساد عبادت است، بحث می شود نهی که وارد شده است دلالت بر فساد دارد یا ندارد.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۷.

سوال:

جواب: در مسئله اجتماع امر و نهی بحث از اصل سرایت است که آیا سرایت وجود دارد یا ندارد. در بحث دلالت نهی بر فساد پس از تحقق سرایت است، اما این سرایت موجب فساد می شود یا نمی شود.

سوال: مقام اثبات بعد از مقام ثبوت است؟

جواب: مقام ثبوت مقام امکان است، اگر از امکان شئ بحث کردیم، می شود مقام ثبوت. مقام اثبات مقام وقوع و تحقق شئ است. شئ ای که بحث می کنیم از تحقق آن و از وقوع آن و از خصوصیات مربوط به تحقق و وقوع، این می شود مقام اثبات. از امکان و از وجود مصلحت و مقتضی اینها مسائلی است که در مقام ثبوت و اصل تکوین نطفه است. مقام ثبوت مقام تکوین نطفه است و مقام اثبات مقام تولد است. وجه پنجم: محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مسئله اجتماع امر و نهی بحث از تعلق دو بیان در متعلق واحد است که آیا امر و نهی به عنوان دو بیان شرعی به متعلق واحد بما هو واحد تعلق می گیرد یا نمی گیرد. و اما در بحث دلالت نهی محور بحث مربوط است به دلالت نهی بر فساد عبادت، همانطوری که محقق خراسانی گفت. بعد از که تعلق گرفتند، آیا این نهی موجب فساد عبادت می شود یا نمی شود . وجه ششم: سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله اجتماع امر و نهی با مسئله دلالت نهی در عبادت بر فساد یک ارتباطی دارند تحت عنوان رابطه صغری و کبری. مسئله اجتماع صغری مسئله است، مسئله دلالت نهی بر فساد کبری مسئله است. در آنجا بحث می کنیم در اجتماع امر و نهی که این امر و نهی در متعلق واحد جمع می شوند و سرایت می کنند یا جمع نمی شود و سرایت نیست، این صغری است، پس از که صغری محقق شد و امر و نهی یک جا جمع شد، این صغری می شود برای کبری که عبارت است از دلاله النهی فی العباده علی فسادها، جمع شده نهی در عبادت موجب فساد عبادت است یا نیست. هر دو مسئله با هم ارتباط دارند و ارتباط شان همان رابطه صغری و کبری است (۱)

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۵، ص ۳.

اما تحقیق در وجوه فرق

شش وجه گفته شد، اما تحقیق این است که وجه پنجم و ششم برمی گردد به همان وجهی که محقق خراسانی فرموده بود. یک تعبیر و تفنن در بیان است و قضیه را شکل کبری و صغری دادن و یا بحث از تعلق امر و نهی در متعلق واحد که در بیان محقق نائینی آمده بود، اصل هر مسئله یک چیز است، مسئله اجتماع بعد از سرایت است یعنی جمع می شود و سرایت می کند در یک متعلق یا نه. آنگاه که سرایت کرد در مرحله بعدی و در مرحله اثبات آیا نهی موجب فساد عبادت می شود یا نمی شود. بنابراین این سه تا وجه شاکله مختلفی دارد ولی محتوا یک چیز بیشتر نخواهد بود. اما آنچه تحقیقاً به نظر می رسد این است که مسئله اجتماع امر و نهی با مسئله دلالت نهی بر فساد در عبادت از لحاظ نسبت فرق می کند. همان که مشهور گفته اند، اجتماع امر و نهی دارای نسبت من وجه است و اما دلالت نهی در عبادت بر فساد دارای نسبت اعم و اخص مطلق است. یک عبادتی است که مصادیق زیاد دارد، اطلاق دارد، یک نهی می آید می گوید که الان این عبادت را انجام نده، مثلا صلاه به عنوان یک عمل مطلق آمده که صلّوا، هر کجا شرائطش فراهم بشود، اما یک نهی آمده که «لا تصلّ فی الحمام»، نسبت اعم و اخص مطلق شد. نهی تعلق گرفته است فقط به صلاه در حمام، بنابراین نهی در عبادت نقش تخصیص و تقیید را دارد. اگر گفتیم امر عام است و نهی هم دلالت لفظی بود، می شود تخصیص، و اگر گفتیم امر اطلاق دارد و نهی به عنوان قیدی آمده است، می شود تقیید. پس در حقیقت نهی در عبادت شاکله اش اعم و اخص مطلق است و نقش آن تخصیص و یا تقیید است. و این قول هم مطابق با تحقیق است و هم برابر با رأی مشهور. امر اول به اینجا رسید که فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و مسئله دلالت نهی بر فساد فرقی است که مربوط می شود به نسبت، نسبت در مسئله اجتماع اعم و اخص من وجه است و نسبت در مسئله دلالت نهی بر فساد اعم و اخص مطلق است برابر با رأی مشهور.

امر دوم از امور مقدماتی نوعیت مسئله

امر دوم از امور مقدماتی بحث از نوعیت مسئله: در این رابطه بحث از این به میان می آید که آیا مسئله نهی در عبادت از مسائل عقلیه است یا از مسائل لفظیه. قول سومی هم گفته شده است در این مسئله که نوع مسئله لفظیه عقلیه است. قول سوم تصور می شود اما با واقع تطبیق نمی کند. لفظیه عقلیه یا دو تاست و یا یکی، تاکید نمی شود. لذا لفظیه عقلیه با واقع که تطبیق نکند، فقط یک تصور محض است. بنابراین نوع مسئله یا عقلیه است و یا لفظیه. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: نوع مسئله عقلیه است. برای اینکه بحث از ملازمه است، بحث ملازمه همان استلزامات عقلیه است (۱) . در اصطلاح فرق است بین ملازمه عقلیه و استلزامات عقلیه. ملازمات عقلیه مربوط می شود به حکم عقل مستقل و استلزامات عقلیه مربوط می شود به حکم عقل غیر مستقل. و گاهی ملازمه به معنای اعم هم به کار می رود اعم از حکم عقلی مستقل و حکم عقلی غیر مستقل. می فرماید: بحث از ملازمه است، می گوییم آیا دلالت نهی بر عبادت مستلزم فساد عبادت می شود، آیا ملازمه بین نهی در عبادت و بین فساد عبادت وجود دارد؟ این بحث از ملازمه دقیقاً از سنخ بحوث عقلیه و معقول است، بحث لفظی و نقلی نیست. از این رو هرچند نهی از طریق لفظ نیامده باشد، نهی از عبادت از طریق دلیل لبی آمده باشد یا از طریق حکم عقل آمده باشد، بحث دلالت نهی بر فساد مطرح می شود. چون بحث از ملازمه است و بحث ملازمه از بحث های معقول خواهد بود. لذا در این بحث اگر دلالت نهی لفظی هم باشد، بستر برای حکم عقل درست می شود اما خود نهی لفظی نقشی ندارد، نهی لفظی فقط آمده و بعد از آمدن نهی لفظی بستر آماده شده برای بحث از ملازمه که ملازمه بین نهی در عبادت و بین فساد عبادت وجود دارد یا ندارد. بحث از سنخ مسائل عقلیه است. این مطلبی است که شیخ انصاری فرموده است و این نظریه را محقق نائینی و سیدنا الاستاد هم تایید کرده اند، اما محقق خراسانی می فرماید: نوعیت مسئله از نوع مباحث لفظیه است. شرح مسئله ان شاء الله برای جلسه بعدی.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۷.

بررسی نوعیت مسئله دلالت نهی بر فساد ۹۳/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی نوعیت مسئله دلالت نهی بر فساد

گفته شد که نوع این مسئله محل بحث است که از نوع مسائل عقلیه است و یا از نوع مسائل لفظیه. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: از نوع مسئله عقلیه است.

کلام محقق نائینی این مسئله عقلیه است

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: این مسئله دلالت نهی بر فساد به عبادت از مسائل عقلیه است، همانطور که شیخ انصاری فرموده اند. اضافه می کند که بر فرض دلالت نهی را به عنوان دلالت لفظی در نظر بگیریم، آنچه را که دلالت لفظی نهی می تواند به ثبت برساند این است که اعلام شود بر اساس اقتضاء نهی به عنوان لزوم بیّن بالمعنی الاعم امر از کار می افتد. در عبادتی که نهی تعلق بگیرد، لازمه اش آن است که آن متعلق نهی امر ندارد، این منتهای تاثیرگذاری نهی است. اما فساد عبادت بر مبنای تحقیقی مربوط به عدم امر نیست بلکه فساد عبادت بر اساس عدم مناط و ملاک برای عمل است، جایی می توانیم حکم به فساد عبادت را اعلام کنیم که احراز بشود این عبادت فاقد ملاک است. و این درک وجود ملاک و احراز عدم ملاک در قلمرو دلالت لفظی قرار ندارد، یک حکم عقلی محض است (۱)

سوال:

جواب: گفته بودیم احراز ملاک و عدم آن از دست مجتهد ساخته نیست، مجتهد فقط حدس می زند جایی که امر وجود دارد، کاشف ملاک است براساس قواعد عدلیه که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آن است. ولیکن این بحث در مقام اثبات است، بحث که در مقام ثبوت باشد، بحث از تحقق ملاک و عدم تحقق آن مطرح است و به میان خواهد آمد. محقق نائینی می فرماید: براساس مبنای ما فساد عبادت مربوط به فقدان و عدم وجود امر نیست، می توانیم بگوییم جایی امر نباشد و فعلیت نداشته باشد اما ملاک عبادت موجود باشد، عبادت صحیح است. اما بر مبنای صاحب جواهر صحت و فساد عبادت مربوط می شود به وجود و عدم وجود امر، آن عبادت صحیح است که امر نسبت به آن موجود باشد و آن عبادت فاسد است که امر نداشته باشد. در نتیجه اعلام می شود که مسئله دلالت نهی بر فساد عبادت از مسائل عقلیه است و لفظ را در درک ملاک و عدم درک آن راهی نیست.

ص: ۸۰

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۸۷.

کلام سید الخوئی این مسئله اصولیه عقلیه است

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه موافق با شیخ انصاری و محقق نائینی اعلام می دارد که این مسئله مورد بحث مسئله اصولیه عقلیه است. هم اصولیه است که واسطه در استنباط قرار می گیرد. فرق اصلی بین مسئله اصولیه و مسئله فقهیه این است که نقش مسئله اصولیه توسیط است و نقش مسئله فقهیه تطبیق است. توسیط یعنی واسطه در استنباط و تطبیق یعنی تطبیق کلی بر مصادیق. این مسئله واسطه در استنباط قرار می گیرد. «کل نهی وارد علی عباده یدل علی فسادها»، که واسطه در استنباط است. هر کجا دیدیم که نهی وارد شده است بر عبادتی، حکم صادر می شود براساس این قاعده اصولی. اصولیه است و همچنین عقلیه. عقلیه بودن آن از این قرار است ملازمه از احکام عقل است. حکم عقل می تواند سرنوشت ملازمه را تعیین بکند که بین تعلق نهی بر عبادت و بین دلالت آن بر فساد ملازمه ای است یا نیست (۱)

نتیجه و معیار

در نتیجه معیار مسئله لفظی و مسئله عقلی این است که در مسئله لفظیه بحث از دلالت لفظ است به هر سه قسم آن مطابقی و تضمنی و التزامی و در مسئله عقلیه معیار این است که حاکم عقل باشد. بنابراین مسئله دلالت نهی بر فساد عبادت از مسائل عقلیه است، چون حاکم در نزاع مربوط به این مسئله عقل است و حاکم که عقل بود، مسئله می شود عقلیه.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۴.

سوال: لازم بین بالمعنی الاخص است؟

جواب: لازم بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم مربوط می شود به دلالت التزامی لفظی اما یک ملازمه ای که حکم عقل خودش جدای از لفظ دارد و لو لفظ بستر بشود، ولی دلالت لفظی دیگر نیست. این دیگر نه لازم اعم است و نه لازم اخص. لازم اعم و اخص مربوط است به دلالت لفظ. به عبارت دیگر از شعبات دلالت التزامیه است.

محقق خراسانی می فرماید: از مسائل لفظیه است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله دلالت نهی بر فساد از سنخ مسائل لفظیه است. برای اینکه عنوان می کنیم مسئله را و می گوییم دلالت نهی که دلالت همان دلالت نهی یعنی دلالت لفظ و صیاغت نهی که دلالت لفظیه است. و اگر این دلالت را دلالت لفظیه نگیریم، یک مکابره ای باشد که هر چیز را ما منکر بشویم. بعد در تایید این مطلب می فرماید: هرچند قولی وجود داشته باشد که ملازمه بین تعلق نهی و دلالت آن را انکار بکند، با انکار ملازمه عقلیه بحث می شود که خود نهی ذاتا و شخصا دلالت بر فساد بر عبادت می کند یا نمی کند، که قطع نظر از ملازمه عقلیه است. بنابراین اصل آن لفظیه است. مع التنزل بگوییم دلالت اصلی از سوی نهی می آید و لفظیه است اما در قدم دوم می بینیم که عقل حکم می کند به ملازمه، بحث از حکم عقل نسبت به ملازمه به میان می آید، این هیچ اشکال ندارد که این مسئله لفظیه باشد و در ضمن مسئله لفظیه به عنوان یکی از فروع این مسئله عقل هم به ملازمه حکم بکند، ضرری به اصل مطلوب وارد نمی کند. نوعیت مطلوب به قوت خود باقی است. بعد از تحقق این نوعیت در مرحله بعدی عقل به ملازمه حکم می کند یا حکم نمی کند، نوعیت اصلی را باطل نمی کند.

ص: ۸۲

رد محقق خراسانی بر کلام شیخ انصاری

و بعد از آن اشاره می کند به ردّی بر بیان شیخ انصاری که فرمود: ملازمه از احکام عقلیه است. درباره نقد این بیان می فرماید: فرمایش شیخ را هم ما قبول می کنیم و آن را به عنوان یک واقعیت می پذیریم، اما می گوییم دلالت نهی بر فساد در عبادت دو تا دلالت دارد: ۱. دلالت مطابقیه که دلالت نهی است از لفظ آن یعنی دلالت لفظی نهی. ۲. دلالت التزامیه داردکه همان فساد عبادت به عنوان لازم بین بالمعنی الاعم و برای ما محور اصلی بحث دالّ و مدلول مطابقی است. اینجا دالّ و مدلول مطابقی ساختار لفظی دارد، از این رو مسئله می شود مسئله لفظیه.

اما تحقیق دلالت نهی بر فساد دو مرحله دارد

تحقیق این است که در مسئله دلالت نهی بر فساد، دلالت دارای دو مرحله واقعی است: مرحله اول عبارت است از دلالت لفظی نهی بر فساد و در مرحله بعدی بحث از حکم عقل به میان می آید که آیا عقل به ملازمه بین تعلق نهی در عبادت و بین فساد آن عبادت حکم می کند یا عقل به چنین ملازمه ای حکم نمی کند. پس ما پس از یک درک صحیح تحقیقی که دیدیم بحث دارای دو مرحله است، تتمه ای دیگری هم است که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه این توضیحی که داده شد، با بیان ایشان تطبیق می کند که مسئله عبارت است از مسئله لفظیه عقلیه که دو مرحله ای است یک مرحله آن می شود لفظیه و مرحله بعدی می شود عقلیه (۱) . اما تکمله ای را هم اضافه می کنیم که اگر بحث دارای دو مرحله بود، مرحله اصلی و فرعی مورد بررسی قرار بگیرد که کدام مرحله اصلی است و کدام مرحله فرعی است. و الا هر مسئله عقلیه یک دخالتی از لفظ در آن دیده می شود و هر دلالت لفظیه یک دخالتی از عقل در او دیده می شود. بنابراین باید دید که هر کدام از این دو مرحله اصلی و دیگری فرعی است.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۵۱.

نتیجه تحقیق این مسئله عقلی است

آنچه که اعاظم گفته اند از شیخ انصاری و محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم الزاکیات این است که دلالت نهی به عنوان دلالت لفظی نقش مقدماتی دارد، بحث اصلی جایی است که بحث از وجود ملازمه و عدم وجود ملازمه به میان بیاید، آنجاست که بحث محوری است و اصلی. و دلالت لفظی بسترسازی می کند و نقش مقدمه است و اما خود بحث اصلی ارتباطش با حکم عقل تنگاتنگ برقرار است. بنابراین با این شرح به این نتیجه رسیدیم که دقیقا و تحقیقا مسئله نهی در عبادت عبارت است از مسئله عقلیه. بنابراین این مسئله دلالت نهی در عبادت بر فساد نوعیت آن مشخص شد و تا اینجا دو امر از امور مقدماتی را بیان کردیم.

امر سوم: تحقیق درباره تعیین مقصود از نهی در عنوان مسئله

منظور از این مسئله این است که نهی ای که در عنوان مسئله آمده است از کدام اقسام نهی می تواند باشد، چون نهی اقسامی دارد، نهی تحریمی است تنزیهی است و یا غیره.

تقسیمات نهی

در بحث اصول برای نهی سه تقسیم وجود دارد: تقسیم اول عبارت است از تقسیم کلی برای تعیین قلمرو نهی، در این تقسیم نهی منقسم می شود به نهی مولوی و نهی ارشادی. تقسیم دوم عبارت است از تقسیم اصلی نهی، در این تقسیم نهی تقسیم می شود به نهی تحریمی و نهی تنزیهی. منظور از نهی تحریمی آن نهی ای است که دارای الزام است و منظور از نهی تنزیهی نهی ای است که الزامی در پی نداشته باشد. نتیجه نهی تحریمی حرمت است و نتیجه نهی تنزیهی کراهت است. تقسیم سوم عبارت است از تقسیم فرعی، در این تقسیم نهی تحریمی منقسم می شود به نهی نفسی و نهی غیری و نهی غیری تقسیم می شود به نهی غیری اصلی و نهی غیری تبعی. و نهی تنزیهی در این تقسیم منقسم می شود به نهی تنزیهی متعلق به صورت فعلی عبادت و بین نهی تنزیهی متعلق به ذات عبادت.

شرح اقسام نهی و ذکر مثال برای آن اقسام برای جلسه آینده.

تحقیق درباره تعیین مقصود از نهی در عنوان مسئله ۹۳/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق درباره تعیین مقصود از نهی در عنوان مسئله

تقسیم اول عبارت است از انقسام نهی به نهی مولوی و نهی ارشادی.

معیار اولویت

معیار مولویت آن است که حکم از سوی مولی به عنوان تکلیف برای مکلف جعل و انشاء بشود، مثل واجبات و محرمات تکلیفیه، ایجاباً و سلباً. از این جهت که از سوی مولی اعلام می شود و برای عقل و عقلاء هیچگونه دخلی نیست، این اوامر و نواهی را اوامر و نواهی مولویه می گوییم. مثل نهی از صلاه و صوم که «لا۔ تصلّ خلف الفاسق» یا «لا تصوموا فی العیدین» . اوامر مولوی خصوصیت اصلی آن از لحاظ منشأ معلوم شد و اما از لحاظ امتثال ماموربه به امر مولوی عبادت به حساب می آید و منهی عنه آن هم بدون قصد قربت امتثال محقق نمی شود.

امر ارشادی دو قسم است

قسم دوم امر ارشادی، امر ارشادی از لحاظ متعلق به دو قسم است: ۱. ارشاد به سوی حکم عقل مثل «لا تقل لهما افّ» که ارشاد است به حرمت اذیت پدر و مادر، به حکم عقل عملی ضروری. ۲. ارشاد به حکم عقلاء، احکام عقلائیه ارشادیه هستند، مثلا مانعیت، شرطیت و نجاست و نظافت اینها اگر متعلق امر قرار بگیرند، اوامر ارشادیه می شود و اگر متعلق نهی قرار بگیرند، نتیجه اش مانعیت می شود و ارشادیه. مثل «لا تصل فی ما لا یوکل لحمه» که ارشاد به مانعیت است.

ص: ۸۵

تقسیم اصلی

تقسیم دوم نواهی عبارت است از تقسیم اصلی که نهی منقسم می شود به نهی تحریمی و نهی تنزیهی. تحریمی مفادش حرمت است و تنزیهی مفادش کراهت است، مثل «لا تصلّ فی حاله الحیض» که تحریمی است، «لا تصلّ عند طلوع الشمس» این می شود نهی تنزیهی.

نهی تنزیهی دو قسم است به نظر سید الخویی

و نهی تنزیهی براساس توضیح سیدنا الاستاد از خود دو قسم دارد: نهی تنزیهی که متعلق است به ذات عمل و نهی تنزیهی که متعلق است به مصداق فعلی عمل. مثال آن قسم از تنزیهی که متعلق است به ذات عمل مثل «لا تصلّ فی المعبر» و نهی تنزیهی

که متعلق است به حال فعلی عمل مثل «لا تصلّ فی الحمام».

تقسیم سوم نهی به نفسی و غیری و دو قسم غیری

تقسیم سوم عبارت است از تقسیم نهی به نفسی و غیری. نفسی همان مثال «لا تصلّ حاله الحیض» و اما غیری دو قسم است: ۱. غیری که اصلی است، ۲. غیری تبعی. غیری اصلی آن است که خود آن غیر متعلق اراده مستقله از سوی مولی باشد عند الالتفات، اگر التفات بکند آن غیر را هم مورد خطاب مستقل قرار می دهد، مثل «لا تصلّ للازاله» که «لا تصلّ فی المسجد» است اما «لوجوب الازاله». نهی آمده «لا تصل»، «للازاله» را مولی بیان نفرموده، اما اگر ملتفت بشود که ازاله مانع است، ازاله را هم بیان می کند، «لاـ تصل للازاله»، این نهی غیری اصلی است. اما نهی غیری تبعی آن است که آن نهی ای که متعلق به غیر است، آن نهی مورد اراده مستقله مولی نیست بلکه از ضمن همان نهی متعلق به منهی عنه استفاده می شود، مثل «لا تصلّ فی المسجد» برای بانوان که این «لا تصلّ فی المسجد» که نهی آمده در ضمنش «لا تمشی الی المسجد» است که در ضمن و تابع آن است و اراده مستقلی ندارد، «لا تصل فی المسجد» کافی است هرچند در ضمنش «لا تمشی الی المسجد» قطعا است. هر سه تقسیم گفته شد.

اقوال فقهاء نسبت به تعیین مراد از نهی در عبادت

بعد که تقسیمات نهی هر سه تقسیم معلوم شد، باید بحث کنیم که اقوال فقهاء درباره تعیین مراد از نهی متعلق به عبادت کدام نهی است؟ نهی تحریمی است، تنزیهی، اصلی یا غیری.

قول اول منظور نهی تحریمی است

به ترتیب قول اول محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از نهی در مسئله نهی در عبادت فقط نهی تحریمی است و نهی تنزیهی و نهی غیری مطلقا از حوزه نزاع بیرون است. برای اینکه بحث از عقاب در تخلف مطرح است، اگر مکلف مخالفت کند استحقاق عقاب دارد، بحث منحصر است به نهی ای که مخالفت آن موجب عقاب بشود، بنابراین نهی تنزیهی که مفید کراهت است، عقاب ندارد و نهی غیری مخالفت امر غیری مستوجب عقاب نیست، هرچند ممکن است منقصتی و مذمتی و سوء عملی یا اثر وضعی داشته باشد اما استحقاق و عقابی نیست. بنابراین مقصود از نهی در نهی متعلق به عبادت یا نهی در عبادت فقط نهی تنزیهی است (۱)

قول دوم: قول شیخ انصاری منظور نهی تحریمی و نهی غیری اصلی است

قول دوم شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از نهی در نهی در عبادت، نهی تحریمی و نهی غیری اصلی است. اما نهی تحریمی که واضح است، ابرز مصادیق است، جای بحث ندارد. و نهی تنزیهی هرچند ملاک را دارد ولی عنوان را ندارد، وارد عنوان نمی شود و وجود ملاک باعث تامین عنوان نمی شود. منظور از عنوان در نهی منع شرعی است. منهی ممنوع و نهی منع است. تنزیهی ممنوعیت و نهی شرعی ندارد. و منظور از ملاک یا مناط عدم مطلوبیت شرعی یا مبغوضیت، در آن صورت که شارع بگوید «لا تصلّ عند طلوع الشمس» یا «عند غروب الشمس» طبیعتا مطلوبیت ندارد. نهی تنزیهی گفته شد که عنوان ندارد اما ملاک دارد که عدم مطلوبیت شرعی است که شرعا مطلوب نیست اما منهی است و مبغوضیت در درجه پایین دارد، مبغوضیت اگر در درجه شدید بشود، الزام آور می شود و در درجه ابتدائی فقط نامطلوب است، ولی الزامی نیست. و اما قسم دوم که وارد محدوده بحث است از دید شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه نهی غیری اصلی است. نهی غیری اصلی نهی ای است که لشئ آخر آن نهی آمده است اما اراده مستقلی دارد از سوی مولی. مثال می زند شیخ انصاری درباره نهی از ضد که به وسیله امر به شئ است اما این نهی از ضد یک غیری اصلی است به خاطر امر، و اصلی هم این است به جهت اینکه مولایی که امر کرده است به ازاله اگر ملتفت بشود که نماز خواندنش مزاحمت دارد و قصد نماز خواندن دارد، می گوید «لا تصل». «اذا التفت یصدر البیان عن المولی». این نهی غیری اصلی هم وارد محدوده است، برای اینکه دارای ملاک که است و زیر مجموعه عنوان هم قرار می گیرد و شاهد این مدعی هم کلمات اصحاب است. اصحاب این مطلب را اعلام می کنند که امر به شئ اقتضاء دارد نهی از ضد را (۲)

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۱۴۲.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۷ و ۱۵۸.

قول سوم محقق خراسانی می فرماید: منظور نهی تحریمی و تنزیهی و غیری اصلی

قول سوم: محقق خراسانی می فرماید: مقصود از نهی ای که در عنوان مسئله آمده است عبارت است از نهی تحریمی و تنزیهی و غیری اصلی. اما نهی تحریمی که نیاز به بحث ندارد، نهی تنزیهی وارد محدوده بحث می شود برای اینکه خود شیخ انصاری هم فرمودند که ملاک نهی در نهی تنزیهی وجود دارد یعنی عدم مطلوبیت یا مبغوضیت ابتدائی. آن ملاک کافی است در فساد عبادت. عبادتی که متعلق نهی تنزیهی است و مبغوضیت دارد، دیگر قابل تقرب نیست و بنابراین وجهی ندارد ردا علی شیخ انصاری می فرماید: وجهی ندارد اختصاص نهی به نهی تحریمی. چون ملاک در نهی تنزیهی هم موجود است و ملاک کافی است. عنوان هرچند در نهی تنزیهی وجود ندارد اما عنوان معیار اصلی نیست و آنچه که مقوم مسئله باشد، تحقق ملاک است و ملاک وجود دارد. و اما نهی غیری می فرماید: اختصاص نهی به نهی نفسی هم وجهی ندارد که محقق قمی فرمودند که منظور از نهی، نهی نفسی است یعنی آن نهی ای است که متعلق به خود آن عمل است مثل صلاه در حالت حیض، اختصاص به آن ندارد و به غیری اصلی هم تعلق می گیرد با همان شرحی که شیخ انصاری گفت که در نهی غیری که با اراده مستقله مورد بیان مولی قرار می گیرد، در محدوده دلالت لفظی قرار می گیرد. و اما آن نهی غیری که تبعی است، از مقوله معنی است، در محدوده دلالت لفظی قرار ندارد. مثل نهی از صلاه در مسجد که نسبت به نهی تبعی که نهی از رفتن در مسجد، آن رفتن در مسجد متعلق اراده مستقله مولی نیست، بنابراین از مقوله لفظ نیست، می شود از مقوله معنی. از محتوا و مدلول آن را استخراج می کنیم، دال لفظی ندارد، دال لفظی که نداشت از محدوده بحث ما خارج است، چون ما گفتیم مسئله دلالت نهی در عبادت بر فساد آن از ادله لفظیه است، اگر عقلیه شد، مقوله معنی شد که برای لفظ دخلی در آن نبود، از محدوده بحث ما خارج است.

قول چهارم: محقق نائینی فقط تحریمی است

قول چهارم: محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از نهی، فقط نهی تحریمی است و به دیگر اقسام نهی راه ورود در نزاع را ندارد. برای اینکه نهی تحریمی هم ملاک دارد و هم مصداقی برای تحقق عنوان است فقط. و اما نهی تنزیهی خارج است، برای اینکه در نهی تنزیهی منعی از عبادت ثابت نیست، بلکه اطلاقات اوامر متعلق به عبادت این مورد نهی تنزیهی را هم دربرمی گیرد. مثلاـ «صلّ» که اطلاق دارد، آن حالت نهی تنزیهی که «لا تصلّ عند غروب الشمس»، آن نهی تنزیهی را هم «صلّ» شامل می شود یعنی امر شامل آن مورد هم است منتها ضمنی. اما نهی غیری اگر متعلق به جزء و شرط و مانع باشد، مثل «لاـ تصل فی ماکول اللحم»، این نهی باز هم از محدوده بحث خارج است، چون بلا خلاف و لا اشکال نهی ای که در جهت بیان مانعیت باشد، غیری هم باشد در حقیقت یک نهی مستقل است و نفسی است منتها مصداقش جزئی است. عیناً مثل یک اصل عمل است منتها این تعلق دارد به جزء عمل. خودش و جایگاه این نهی، نهی تحریمی است و نهی نفسی است. منتها این را که غیری می گوییم به جهت اینکه خود عبادت نیست، متعلق به جزء یا به شرط یا به مانع است. این لاـ خلاف و لا اشکال که این گونه نهی دلالت می کند بر فساد و جای بحث نیست. از نزاع خارج است چون اصلا محل بحث ندارد و مسلم است. اما قسم دوم از نهی تنزیهی و غیری است از نهی غیری متعلق به خود عمل است، خود عمل حالت فعلی عمل را می خواهد نهی کند و نهی متعلق به جزء یا شرط نیست تا در حقیقت آن نهی مستقل میشود با تحلیل. این نهی متعلق امر را می گیرد مثل «لاـ تصل فی المسجد للازاله»، می فرماید: این خارج از محدوده بحث است. برای اینکه این گونه نهی نمی تواند ملاک امر را از بین ببرد. برای صحت عبادت وجود ملاک کافی است، فقط کاری که می کند می گوید این نهی فعلا امر را در این مقطع از کار انداخته، امر در این حالت وجود ندارد اما نمی تواند اعلام کند که ملاک هم موجود نیست. بنابراین چون این نهی آخرین اثرش مانعیت از فعلیت امر است، فعلیت امر را مانع می شود اما اثرش رفع ملاک نیست. بنابراین در این شرائط بر مبنای ما می توانیم عبادت را انجام بدهیم به داعی ملاکش و آن عبادت درست است و بنابراین این گونه نهی در بحث تعلق نهی در عبادت موجب فساد عبادت نمی شود. نابراین ما این را در محدوده بحث وارد نمی کنیم. ما آن نهی ای را وارد محدوده بحث می کنیم که موجب فساد عبادت بشود، این موجب فساد عبادت که نمی شود (۱)

ص: ۸۹

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۸۶.

قول پنجم سید الاستاد

قول پنجم: سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مقصود از نهی در مسئله نهی در عبادت نهی تحریمی و نهی تنزیهی متعلق به ذات عبادت است. شرح مسئله را ان شاء الله برای فردا.

جمع بندی مراد از نهی در عبادت ۹۳/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی مراد از نهی در عبادت

خلاصه بحث این شد که نهی سه تا تقسیم دارد: تقسیم اول عبارت بود از تقسیم نهی به ارشادی و مولوی و ارشادی هم دو قسم داشت. منتها مثالی که برای نهی ارشادی گفته شد، مثال نهی ارشادی بود نه نهی ارشادی در عبادت. نهی ارشادی بما هو نهی ارشادی «لا تقل لهما اف» است. اما نهی ارشادی متعلق به عبادت مثل «لا تصل رياءً»، ارشاد به حکم عقل است که عبادت برای غیر خدا نیست. عبادتی که ریائی باشد قطعا باطل است به ضرورت عقل. و بعد درباره نهی مولوی هم که تطبیق و مثال نهی در عبادت بشود مثل «لا تصلّ فی المکان المغصوب»، نهی تعلق دارد به عبادت که صلاه در مکان مغصوب است. و بعد از این گفتیم که تقسیم فرعی آن این می شود که تحریمی منقسم می شود به نفسی و غیری. مثال نفسی «لا تصلّ فی حاله الحیض» است و اما غیری دو قسم است: غیری اصلی مثل «لا تصل للازاله»، غیری تبعی هم که مربوط به عبادت باشد می گوییم «لا تصل فی المصلی» که به تبع «لا تصل فی المسجد»، الان نهی «لا تصل فی المسجد» که تبعی آن می شود «لا تصل فی المصلی». در مثال غیری اصلی شیخ انصاری نهی از ضد را در بحث ضد مصداق اعلام می کند، آنجا که می گویید امر به شئ نهی از ضد دارد، این نهی از ضد عبارت است از نهی غیری اصلی و نهی از ضد را اعلام می کند، آنجایی که می گوییم امر به شئ مقتضی نهی از ضد است، آن نهی از ضد در حقیقت می شود نهی غیری اصلی. غیری است به واسطه واجب، و اصلی است نهی به خود آن عمل تعلق می گیرد به توسط اراده مولی. نهی تنزیهی هم دو قسم است: ۱. نهی تنزیهی متعلق به مصداق عبادت، یعنی نفی فعلی امر به عبادت. مثل «لا تصلّ فی الحمام» که فقط آن امر صلا را فعلا مانع می شود اما به ملاکش کاری ندارد. ۲. نهی تنزیهی متعلق به ذات عبادت، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند که مراد از نهی در عبادت نهی تحریمی که مسلم است و نهی تنزیهی قسم دوم است. نهی قسم اول عبارت است از نهی ای که حالت فعلی و موجود یعنی آن مصداق موجود عبادت را از متعلق امر ساقط می کند. مثل «لا تصلّ فی الحمام»، و قسم دوم نهی تنزیهی عبارت است از نهی ای که تعلق می گیرد به ذات عبادت مثل «لا تقربوا الصلاه و انتم کسالی»، شما در حالی که کسالت دارید، خسته هستید، حال نماز خواندن ندارید، به نماز مبادرت نکنید. که در حالی که کسل و خسته باشد آدم، نماز خواندن مکروه باشد. می فرماید: در آن صورتی که نهی تعلق بگیرد به حالت فعلی، این محل بحث نیست. چون که این گونه نهی موجب فساد عبادت نمی شود، بر همان اساسی که محقق نائینی فرمودند که عمل را براساس ملاک انجام بدهیم، ملاک حکم هست، برای صحت عمل وجود ملاک کافی است ولو امر نباشد.

ص: ۹۰

سوال:

جواب: ملاـک را می گوینـد از طریق امر به دست می اوریم، اگر اینجـا اشـکال بشود که فعلاـ امر نیست، ما علم داریم که امر داشـته ولی فعلا یک مانعی آمده و در اصل قضیه امر است. راه طبیعی به دست آوردن وجود امر است. این عبادت امر داشته و صلاه امر داشـته ولی فعلا یک مانع آمده، به نام «لا تصلّ فی الحمام». و جلوی امر را گرفته است اما خود صـلاه که امر داشت، ملاکش موجود است. چون رفع حالت فعلی و مانع موقت ملاک را از عمل رفع نمی کند.

سوال:

جواب: اولا امر اطلاق دارد، یک بدنه را در سـطح وسـیعی شامل می شود. نهی که می آید به یک قسـمت تعلق می گیرد، در آن قسـمتی که به آن می گـوییم حـالت فعلی و حـالت فعلی یعنی صـلاه در حمـام. جلوی آن امر صـلاه را می گیرد فقـط «فی الحمـام»، امـا امر را از اسـاس باطـل نمی کنـد امر «صـلوا» را. پس آن به مـا کمک می کنـد، ما می دانیم صـلاه بما هی صـلاه ملاکش است، نتوانسـته است که صـلاه را اصلا ملاک از صلاه بگیرد، آن حالت فعلی که برداشت، ملاک است، و ملاک که بود برای صـحت عمل وجود ملاک کافی است و لازم نیست امری هم باشد بر مبنای محقق نائینی و سـید، اما بر مبنای صاحب جواهر و بعضی از فقهای دیگر بله.

سوال: قسم اول تنزیهی «لا تصل فی المعبر» مثال می زنند، این با «لا تصل فی الحمام» چه فرقی دارد؟

ص: ۹۱

جواب: اولا مثال نهی تنزیهی که امروز گفتم «لا تقربوا الصلاه و انتم کسالی»، که در تعویض آن نکته ای بود، اشکال آن این بود که «لاـ تصل فی المعبر» و« فی الحمام» را با توجیه باید یکی را قید موضوع بگیریم و یکی هم ظرف بگیریم. در صورتی که فی المعبر را قید بگیریم، نهی تنزیهی می شود اگر ظرف بگیریم می شود مثل «لاـ تصل فی الحمام». بنابراین ما مثال «لا تصل فی المعبر» که آمده بود را عوض کردیم. «لا تصل فی المعبر» برگشتش مثل «لا تصل فی الحمام» است که قسم اول می شود که متعلق است به حالت فعلی. ما پیدا کنیم قسم دوم که قسم دوم می شود «لاـ تقربوا الصلاه و انتم کسالی». نهی متعلق است به ذات صلاه. فقط «لاـ تصل فی المعبر» در صورتی درست می شود که «فی المعبر» قید صلاه درست بکنیم و الاـ اگر ظرف باشد همان حالت فعلی است. سید می گوید قسم دوم نهی تنزیهی محل بحث است. منظور از محل بحث این شد که دلالت بر فساد عبادت بکند. برای اینکه قسم دوم نهی تعلق می گیرد به ذات عبادت، ذات عبادت حضاضتی پیدا می کند، اگر ذات عمل حضاضت پیدا کرد می شود مبغوض، و چیزی که مبغوض است قابلیت تقرب ندارد. بنابراین عبادتی که مقومش تقرب است، در مثل چنین موردی که عمل حضاضت و مبغوضیت داشته باشد، اصلا و اساسا جایی برای تحقق عنوان عبادت وجود ندارد. بنابراین در صورتی که نهی تنزیهی متعلق به ذات عبادت باشد، آنجا ذات عبادت مبغوضیت دارد و مبغوضیت با تقرب نمی سازد. اما سید که می فرماید: در تحقیق نهایی که نهی تنزیهی متعلق به ذات عبادت حضاضت آور است و با عبادت تطبیق نمی کند و دلیل عبادت شامل این مورد نمی شود. بنابراین اینجا می توانیم که این قسمت از بحث را وارد محل نزاع کنیم، محل نزاع این است که نهی دلالت بر فساد عبادت دارد یا ندارد (1) . در نتیجه بر مبنای ایشان فقط نهی تحریمی و نهی تنزیهی قسم دوم وارد محدوده بحث است اما نهی غیری به طور کل از محدوده بحث خارج است. برای اینکه نهی غیری بر همان مبنایی که محقق نائینی فرمودند، بر همان مبنا به طور کل طابق النعل بالنعل با همان شرحی که دادم، نهی غیری به هر دو قسمش از محدوده بحث خارج است. تمام اراء و اقوال در مسئله گفته شد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۵.

اما تحقیق در مسئله

امـا تحقیق در مسـئله برابر بـا محقق خراسانی قـدس الله نفسه الزکیه این است که نهی به تمامی اقسامش پس از که احراز بشود ثبوت نهی، تمـامی اقسام نهی ثابت است الا یک قسم از نهی ثبوتش محرز نیست و آن نهی غیری تبعی هست شک در ثبوتش داریم. ما حدس می زنیم. اسـتنباط است که می گوییم «لا تصل فی المسجد للخطر»، غیری است، بعد یک نهی غیری تبعی هم در آن است که «لاـ تصـل فی المصـلی»، مصـلی از مسـجد فرض کنیـد که دورتر است، خطر اینجا هم است. این یک اسـتنباط ذهنی خود مـاست امـا ثبوت این نهی محـل کلاـم است. شـک در ثبوت نهی داریم. بنـابراین عبادتی که در معرض نهی غیری تبعی قرار بگیرد مثـل «لاـ تصـل فی المصـلی» این عبـادت در حقیقت نهی اش ثـابت نیست، شـک در ثبوت نهی داریم، انـتزاع ذهنی ماست. ذهن ما که نمی تواند بیان شـرعی بیافریند، ذهن ما که نمی تواند دسـتور شرع خلق کند، فقط یک برداشت ذهن ماست. این شک در ثبوت می شود.

چیزی که مبغوضیت دارد قابلیت تقرب ندارد

اما اگر غیر از این قسم آخر بقیه اقسام کلا و بدون اسـتثناء نهی تحریمی، نفسـی، غیری اصـلی، و تنزیهی هم به دو قسمش همه این نواهی تعلق می گیرد به عبـادت. فرض این است که تعلق گرفته است به عبـادت. و عبـادتی که متعلق نهی است، بی تردید در اثر نهی حضاضت دارد، نهی مولی است و نهی شرعی است، انتخاب خود ما نیست و دستور مولی است و باید دقیق اطاعت بشود، تخلف دیگر مجاز نیست. اسـتنباط ذهنی ما دسـتور ندارد، اگر بگوییم از ذهن خود اسـتنباط کنیم، آن دیگر مشـروعیت ندارد، اعتبار ندارد. فقط از سوی مولی بیاید، از سوی مولی هر نهی ای که ثابت شده باشد، نسـبت به متعلق خودش حضاضـت دارد. و الا نهی بی اثر می شود. اگر نهی مولی است که اثرش قطعا یک حضاضتی آفریده است اما نهی شرعی نیست که شک در ثبوت داریم که یـک مورد است. ثبوتش اگر محرز است، قطعـا تاثیرگـذار است. تـاثیر نهی هم مطمئنـا تـاثیر سـلبی است و منقصت و حضاضت در متعلق به وجود می آورد. پس از وجود منقصت و حضاضت زمینه برای تقرب وجود نـدارد. آن عملی که مبغوضـیت دارد، آن موجب تقرب نمی شود. تقرب مسـتلزم عملی است که مطلوبیتی پیش مولی داشـته باشد. عمل مطلوب قـابلیت تقرب را دارد، تقرب برخواسـته از مطلـوبیت اسـت، از لاـزمه بیـن بـالمعنی الاـخص تقرب مطلـوبیت عمـل اسـت، و اما مبغوضـیت عمـل بـا تقرب در تضـاد قرار می گیرد. بنـابراین تمـامی متعلقـات نواهی کلاـ حضـاضتی دارد. اما محقق نائینی که فرمودند، ما از خودشان استفاده کردیم که فرمودند امر را اگر به طور مقطعی مانع بشود، ملاک را نهی نمی تواند بردارد.

احراز ملاک کار مشکلی است اما وظیفه و عمل دو مرحله دارد

ما اولا در دید اجمالی می گوییم احراز ملاک کار مشکلی است، ما از طریق امر می گوییم براساس قاعده ملاک وجود دارد. قاعده این بود قاعده عدلیه که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آن احکام است. امر که می آید حکم می آورد و می گوییم حکم تابع مصالح و مفاسد است قطعا مصلحت و مفسده ای است. ما این را از باب قواعد از دور اطلاعی داریم ولی چه می دانیم، ممکن است مصلحت چیز دیگری باشد. ما این مقدار اطلاعاتی از دور داریم که آن هم براساس قواعد عدلیه. اما نکته ای که از خود سیدنا الاستاد استفاده کردیم در بحث های قبلی و اینجا هم مورد استفاده قرار می گیرد این است که وظیفه و درک و عمل دو مرحله دارد: مرحله اول که مقام ثبوت است، آنجا بحث از مصلحت است، بحث از انشاء است که مقام ثبوت است، بحث از اقتضاء است. آن مرحله مرحله ای است که از آن مولی است. مربوط به مولی می شود. مصلحت، ملاک و انشاء و اقتضاء از مختصات مولای شرعی است و ربطی به مکلف ندارد. لذا خود سید گفت که اگر یک جایی یقین به ملاک پیدا کنیم و امر نباشد، نمی توانیم به عنوان عبادت انجام بدهیم. و اما وظیفه عبد در مکلف در مقام اثبات این است که باید به دستور مولی مقید باشد، هرچه امر و نهی آمده باشد، اطاعت و امتثال کند، وظیفه مکلف دستورپذیری است، و نگاه به بیان مولی است. مصلحت پیش او چه باشد، چه نباشد ما کار نداریم و نه وظیفه ماست و نه ما حق آن را داریم، ما عبدیم. آیه قرآن می فرماید: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا (1) »، نص قرآن است و بیشتر از این وظیفه نداریم. بنابراین بلا شک و لا ریب همانطوری که محقق خراسانی گفت، اگر نهی تعلق بگیرد به چیزی آن متعلق نهی یک حضاضتی و منقصتی پیدا می کند و ما فقط به امر و نهی می نگریم و ما ورای آن را کار نداریم. مضافا بر آن در این فرض که نهی هم آمده، و ما آن عمل منهی عنه که عبادت است انجام بدهیم، که عبادت است و مشغولیت ذمه دارد و باید برائت حاصل کنیم، بنابراین شک در سقوط عبادت به وجود می آید. شک در سقوط مساوی با عدم سقوط است فقهاً و عقلاییاً و عقلاً. در نتیجه نهی ای که به عبادتی تعلق بگیرد، آن عبادت قابلیت تقرب در آن وجود نخواهد داشت.

۱- حشر/سوره۵۹، آیه۷.

سوال: در بعضی حالات منقصت دارد اما به حدی نیست که باعث فساد عبادت بشود مثل صلاه در حمام، بنابراین همه اقسام را شامل نمی شود.

جواب: فعلاـ ذهن مـان را به مثال های خارجی معطوف نکنیم، ما فعلا طبق قاعـده بحث می کنیم، طبق قاعـده قبول داریـد اگر نهی ثابت بشود نسبت به عبادتی، و فتوای رأی مشهور را شنیده باشید که صلاه در حمام مکروه است و اشکال ندارد ولی رأی خلاف مشـهور ببینیـد که اشـکال هم دارد. و ثانیا بعـد از اینکه مطمئن شدیم، و نهی ثابت شد، متعلقش مشـخص شد، نهی اثر دارد یـا نـدارد؟ اثرش منقصت است یـا نیست؟ منقصت بـا مطلوبیت یکی است یـا دو تـا؟ مبغوضـیت بـا مطلوبیت دو تا ست یا یکی؟ نمی شود عبـادت است و الاـ منتهی می شود به تضـاد، به خلف، آنکه می گـوییم عبـادت نیست عبـادت است، آنکه می گوییم مطلوب نیست مطلوب است، چون عبادت یعنی مطلوب و عبادت از مطلوب جدا نیست.

بدانیم محرم یک توفیق و یک طلوع اگر ما طلوع فجر در تکوین در دل عالم مصداق برایش قائل باشیم محرم سید الشهداست. یـک طلـوع فجر است. و از این طلـوع فجر مـا طلبه هـا که اسـتفاده کنیم برای تبلیغ و برگزاری مراسم، اگر هم طلبه ای سـاکن هستیم و برای تبلیغ هم نمی رویم، به مراسـمی که اینجاست، برویم شـرکت کنیم. خود این شـرکت امام حسـین سلام الله تعالی علیه یکی از چیزهایی که برای ما داد تا ابد، عزت داد. شـرکت در مراسم عزاداری سید الشهداء عزت است، برای ما، چون می توانی برای دنیـا بگوییم که پیرو کسـی هستیم که تـا ابـد قیـامش زنـده است. و امـا مـا پیرو آن امامی هستیم که در دنیا کسانی هسـتند که خدا را نمی شناسند اما امام حسین را می شناسند. رفته بودند برای تبلیغات یک گوشه خیلی دور، دید طلبه که آنجا تـابلو نوشـته است مثلا السـلام علیک یا اباعبـدالله، رفت و نشـست در آن حجره و محل وقت نماز شـد، گفت قبله کـدام طرف است؟ گفت قبله چیه، گفت نمـاز می خواهم بخوانم، گفت نمـاز چیه؟، گفتم عبـادت خـدا بکنم، گفت مـا این چیزها را نمی دانیم. گفت پس سـید الشـهداء از کجا بلد شدید، گفت سید الشهداء را می شناسیم اما نه قبله می شناسیم و نه نماز می خوانیم این نوری که دنیا را فراگرفته است و تا همیشه هم است، و خاموش نمی شود، چرا خاموش نمی شود جلسه آینـده بگویم. ما از این نور بهره ببریم، برای شـرکت، تشـریک مساعی، گریه کردن، جمع شـدن و منبر رفتن و عمده ترین نکته در این مراسم اگر بخواهیم زبـان حـال سید الشـهداء را مـا الان درک کنیم، اجمالا در این مراسم هر کجا برخوردیم و خود ما در هم در مراسـم سعی کنیم عملا پایبندی مان به احکام شرع اعلام بکنیم و بیشتر بکنیم، و تجدید عهد با سید الشهداء، که اگر خدای ناخواسته یک تخلفات جزئی از ما دیده می شد، سعی کنیم ما پیرو کسی هستیم که برای دین آنگونه سرمایه گذاری کرده است، و اگر هم منبر می رویم در منبر هم بیان احکام جزء بحث اصلی ما باشد.

ص: ۹۵

بررسی معنای عبادت در مسئله نهی در عبادت ۹۳/۰۸/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی معنای عبادت در مسئله نهی در عبادت

خداوند از همه شما عزیزان تبلیغات و منبر رفتن و عزاداری برای سید الشهداء سلام الله تعالی علیه را به احسن وجه قبول کند. الحمد لله که توفیق شامل حال همه ما شد که ایام عزاداری و سوگواری را به رسم عزاداری الحمد لله گذارندیم و جزء عزاداران بودیم و شکر خدا مضاعف برای کسی که هم عزاداری رفته است و هم منبر و روضه رفته است. یک مکاشفه ای از مرحوم آیت الله العظمی سید عبدالهادی شیرازی که در یک مقطع کوتاهی در نجف مرجع عام بود. ایشان پدرش روضه خوان بود و خودش فقیه بود. در خواب مشاهده کرد که صف است و مردم بازرسی می شوند و حساب است، در حالت یوم النشور قرار دارند، یعنی همه باید اعمال شان را جواب بدهند. که در روایت داریم اتفاقا روایت از طریق شیعه و سنی است که چهار چیز محاسبه می شود، آن آخرین آن ولایت اهل بیت است که هم از طریق شیعه است و از طریق ابناء سنت هم است. در آن یوم النشور دید که صف طولانی است، صف علماء، حساب و بررسی همینطور ادامه دارد و مثلا یک نفر معطل می شود تا حساب هایش را پس بدهد. خود آقای شیرازی در صف علماء است، اما یک صف دیگر آن طرف آنها سریع می روند، یک دفعه دید که پدرش در آن صف است، پدرش روضه خوان بود. گفت این بابایم است، بروم پیش بابایم، رفت پیش بابایش، گویا خواست در صف بایستد، بازرس آمد که کجا آمدی؟ گفت صف بابایم، گفت این صف صف روضه خوان هاست و این صف شما نیست، بروید به صف خودتان. صف روضه خوان ها از صف علماء سریع تر می رفتند. حقیقتا امام حسین قرآنی است که تفسیر نمی شود. امام حسین کتابی است که شرح داده نمی شود. یک مقداری اش دلی که حال پیدا کند، یک شرح هایی برایش می نویسد آن دل نوشته هاست اما شرح هایی که داده شده است، همه اش کم می آورد. شرح کاملش را گفته می شود روز قیامت حضرت زهراء صدیقه طاهره می آید در محضر آن، آنجا شرح داده می شود که امام حسین کیست. لذا حدیثی از رسول الله الاعظم است «من اراد ان ینظر الی اعز اهل الارض و اعز اهل السماء فلینظر الی الحسین سلام الله تعالی علیه».

ص: ۹۶

امر چهارم بررسی معنای عبادت در مسئله نهی در عبادت

محقق خراسانی فرمود: این مسئله امور مقدماتی دارد که سه تا امر آن را بحث کردیم، امر چهارم این است که کلمه عبادتی که در عنوان مسئله آمده است، به چه معنی است؟ درباره معنای عبادت از آنجا که بسیار مطلب از ظرافت برخوردار است و با تعبیرات نحوه بحث فرق می کند و اشکالات احتمالی هم وجود دارد، از این رو معنای عبادت در این مسئله تعابیر مختلفی دارد. با توجه به این نکته که معنای عبادت در فقه معلوم است و یک امر مشخصی است و الان اشاره می کنیم اما اینجا عبادت را به تعابیر مختلفی معنی کرده اند که به طور عمده معانی عبادت عبارتند از: ۱. توقف صحت آن بر نیت، این قول قول مشهور است و این همان قولی است که محقق قمی فرموده اند که عبادت عبارت است از عملی که صحت آن توقف به قصد قربت

دارد. منظور از نیت، نیت وجه یا نیت عمل نیست بلکه منظور قصد قربت است . ۲. عبادت عملی است که مصلحت آن روشن و مشخص نیست. در کفایه الاصول تعبیر این است که «عدم انحصار المصلحه فیها» که معنایش این شد که مصلحت آن عمل مشخص و روشن نیست. این معنای دوم را هم محقق قمی ذکر می کند. ۳. عبادت «ما أمر بها لاجل التعبد به»، عبادت عملی است که امر شده است تا به شکل تعبد به آن عمل انجام گیرد. به عبارت دیگر امر تعبدی دارد به نحو عبادت باید انجام بگیرد. این تعریف را شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه ذکر می کند . این سه تا تعریف که آمده است بین قدماء، شیخ انصاری نسبت به تعریف دوم اشکال می کند، تعریف دوم این بود که روشن نبودن مصلحت عمل یا عدم انحصار مصلحت در آن. مثلا کسی نماز را به عنوان به عبادت شناسایی کرده است، مصلحت آن را مشخص و روشن نمی داند که چیست، عند الله است. حدس هایی زده می شود، روایات چیزی می گوید، معراج است، قربان کل تقی است، عمود دین است، مشخص نیست. ممکن است دهها مصلحتی هم داشته باشد، ما نمی دانیم، مصلحت مشخص نیست

اشکال شیخ انصاری به تعریف دوم

این تعریف را شیخ انصاری می فرماید که تعریف خالی از اشکال نیست. برای اینکه تعریف به این صورت یعنی اگر بگوییم عبادت عبارت است از عملی که مصلحت آن نامشخص است و صحت عبادت توقف دارد به اینکه مصلحت مشخص نباشد. این تعریف درستی نیست، برای اینکه مستلزم دور است، به این صورت که معرفت عبادت توقف دارد به عدم تشخیص مصلحت عمل و عدم تشخیص مصلحت عمل توقف دارد بر عبادت، این تعریف دوری می شود. و تعریفی که مستلزم دور باشد، تعریف کاملی نخواهد بود.

اشکال صاحب فصول به تعریف دوم

صاحب فصول هم اشکال می کند درباره این تعریف، می فرماید: این تعریف جامع و مانع نیست. عکساً و طرداً درست نیست، اما عکساً یعنی کل افرادش را شامل نمی شود، منظور از طرداً یعنی غیر خودش را دور نمی کند. عکساً درست نیست یعنی جامع الاطرف نیست، مثل طهارت، طهارت عبادت است و بیرون رفت. چرا بیرون رفت برای اینکه مصلحت آن روشن است، تعریف شده بود که عبادت چیزی است که مصلحت آن روشن نباشد. طهارت عبادت است و مصلحتش روشن است. طهارت مصلحتش نظافت است، ازاله خبث و حدث است، مصلحتش روشن است و اما خودش عبادت است. پس تعریف جامع نشد. طهارت از مجموعه عبادت خارج شد.

سوال: طهارات ثلاث عبادت است و اما طهارت مربوط به ازاله نجاست از توصلیات است.

ص: ۹۸

جواب: به طور کل طهارت بما هی طهارت مصلحتش یا ازاله حدث است یا خبث است. طهارات ثلاث یعنی حدث و خبث، مصلحتش معلوم است که ازاله حدث و خبث است و شکی در این نیست اما خودش هم عبادت است، بنابراین تعریف جامع نشد. همه این طهارت ها که عبادت است به عنوان اینکه خودش عبادت است یا مقدمه عبادت است، اینها عبادت است، عبادت بالمعنی الاعم است، عبادت است اما مصلحت آن هم روشن است. اما طرداً وجوب دفن میت مستقبل الی القبله، این واجب است و این حکم یعنی وجوب وضع میت مستقبلا فی القبر وجوبش اجماعی است این عبادت نیست، ولی مصلحتش نامشخص است. اینکه گفتید مصلحت معلوم نباشد، جزء عبادت است، این مصلحت مشخص نیست ولی می دانید عبادت هم نیست و قصد قربت هم نمی خواست. کسی میت را بدون قصد قربت مستقبل بگذارد کافی است. طرداً و عکساً درست نیست.

شیخ انصاری می فرماید: تعریف اول هم خالی از اشکال نیست

اما شیخ انصاری می فرماید: تعریف اول هم خالی از اشکال نیست. تعریف اول این بود که «ما یتوقف صحته علی النیه»، این تعریف را هم می فرماید مستلزم دور می شود. استلزام دور در این تعریف به این صورت است که معرفت عبادت توقف دارد بر معرفت صحت عبادت، چون صحت در تعریف عبادت آمده بود، «ما یتوقف صحته علی النیه». معرفت عبادت توقف دارد بر معرفت صحت عبادت از آن طرف هم معرفت صحت عبادت توقف دارد به عبادت. وقتی آدم صحت عبادت را می فهمد را که عبادت را بفهمد و الا صحت عبادت را تا خود عبادت را نفهمیده که نمی تواند بفهمد. این تعاریف که به این اشکال برخورده بود، شیخ انصاری فرمودند: بنابراین عبادت ما امر به لاجل التعبد به است، چیزی است که امر شده است به او به جهت تعبد به او، باید تعبداً انجام بشود، به قصد امر، این می شود عبادت و آن اشکالاتی که گفتیم وارد نیست. تا به اینجا سیر بررسی معنای عبادت در مسئله نهی در عبادت بررسی شد. اما محقق خراسانی به اشکال دیگری تعرض می کند که غیر از ایشان هم آن اشکال را مورد توجه قرار دادند و تعریف عبادت را عوض کردند. اشکال این است که اگر بناء بشود که عبادت عبارت باشد از امر به آن یعنی عبادت در مسئله نهی در عبادت امر داشته باشد آنگاه نهی هم بیاید، قطعا درست نیست، اجتماع بین ضدین است. با وجود امر فعلی وجوبی جایی برای ورود نهی نیست، امکان ندارد. بنابراین آن دو تعریف قبلی در این مسئله که خارج شد، تعریف اخیری هم که شیخ فرموده بود، قابل استلزام نیست. مستلزم اجتماع بین امر و نهی می شود به شکل واضح و جمع بین امر و نهی کار ناممکنی است، قابل بحث نیست، از ضروریات است. اگر سوال شود که بنابراین معنای عبادت آنچه که در فقه آمده است و مشهور است، باید نادیده گرفته شود، باید آن تعریف حذف و باطل بشود، جواب: آن تعریف به قوت خودش باقی است و آن تعریف فقهی است منتها در خود مسئله نهی در عبادت این کلمه عبادتی که اینجا هست، به چه معنا باشد تا مسئله ساختارش درست بشود. اما اصل معنای عبادت که «ما یتوقف صحته علی النیه» یا «اُمر لاجل التعبد به»، اصل معنای عبادت همان است و شکی در آن نیست.

اشکال محقق خراسانی

و اما اشـکالی که محقق خراسانی می فرماید، اشکال عبارت است از استلزام جمع بین امر و نهی فعلی و این قابل التزام نیست و اضافه می شود که تعریف شـیخ انصاری با تعریف مشهور اساساً فرقی ندارد. «ما یتوقف صحته علی النیه» یا «ما امر لاجل التعبد به» و التعبـد به یعنی به قصـد امر می شود نیت، تعبـد به در حقیقت همـان نیت است، و در عبـارت مشـهور آمـده است «یتوقف صحته علی النیه»، این نیت را به تعبـد به عـوض کردیم، تعریـف شـیخ انصـاری برمی گردد به همـان تعریف مشـهور و تعریف فقهی است. با توجه به این دو تا نکته محقق خراسانی می فرماید: هیچ یکی از این تعاریف نه تعریف مشـهور و نه تعریف شیخ انصـاری و نه آن تعریـف دومی که محقق قمی فرموده بود، هیـچ کـدام قـابلیت برای ورود نهی را نـدارد، چون همه دارای امر فعلی هستند. امر فعلی وجود دارد و زمینه برای ورود نهی آماده نیست. بنابراین می فرماید: عبادت در مسئله نهی در عبادت می توانـد به یکی از دو معنی باشد: ۱. منظور از عبـادت در مسـئله نهی در عبادت عبارت است از عملی که ذاتاً محبوبیت عنـد الله دارد، براساس فهم شرع و متشرعه. مثل سجود، رکوع، سجود و رکوع اینها ذاتا براساس ذوق شرع و فهم متشرعه بلا اشکال در برابر خـدا باشـد، عبـادت است و نیازی به امر نـدارد. امر فعلی نیست و امر فعلی که نبود، اگر نهی بیایـد، نهی بر امر فعلی وارد نشـده تا جمع بین ضدین و جمع بین امر و نهی بشود، اینجاست که مثلا نهی در عبادت تصویر می شود که عبادت است و نهی در عبـادت، بحث می شود که نهی آمـده است از سـجده و از رکوع، از بـاب مثال اگر کسـی این سـجده و رکوع بعـد از نهی انجام بدهـد، این سـجده و رکوعش فاسـد است یا فاسـد نیست؟ اگر گفتیم نهی دلالت بر فساد عبادت می کنـد، فاسد است و اگر گفتیم دلالـت بر فساد عبـادت نمی کنـد، سـجده و رکوعش درست است. این معنای اول بود که شایـد بهترین و تحقیقی ترین معنی این باشد.

ص: ۱۰۰

منظور از عبادت عبادت تعلیقی است

۲. عبادت تعلیقی، منظور از عبادت در مسئله نهی در عبادت، عبادت تعلیقی است نه عبادت تنجیزی و فعلی. تعلیقی به این معنا که می گوییم صوم عیدین، «لو تحقق الامر بالنسبه الیهما لکانا من العبادات»، اگر امر از سوی شرع به صوم عیدین تعلق می گرفت، مثل صوم سایر ایام بود که صوم مستحبی و واجب و عبادت بود. منظور از عبادت، عبادت تعلیقی است. اگر به یک عبادت تعلیقی نهی تعلق بگیرد، مورد بحث قرار می گیرد که آیا این نهی موجب افساد آن عمل می شود یا نمی شود و وارد محدوده نزاع می شود. بنابراین در این دو فرض آن اشکال مهمی که مطرح است، وارد نیست که اجتماع امر و نهی فعلی باشد. با این تصویر توانستیم از این اشکال مهم جواب بدهیم. این دو تا تعریفی که محقق خراسانی فرمودند، مشکل اجتماع امر و نهی را حل کرد اما مشکل دیگر دارد یا ندارد، در تحقیق بحث می شود که اشکال دارد.

کلام سید الخویی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از عبادت همان عبادتی است که محقق خراسانی تفسیر کرد، آن معنای دوم که عبادت تعلیقی باشد. منتها تعبیر را عوض می کند، می فرماید: منظور از عبادت در مسئله نهی در عبادت، عبادت فعلیه نیست. اگر عبادت فعلیه باشد مستلزم اجتماع امر و نهی می شود بلا اشکال، بلکه منظور از عبادت، عبادت شأنیه است. شأنیت عبادت را دارد. مثل همان صوم عیدین، صوم شأنیت دارد، ایشان تعلیقی نمی فرماید بلکه شأنی می فرماید. چون در تعلیق ممکن است اشکال بکنید ولی در شأن اشکال نمی شود، شأن عبادت یعنی عبادت شأنی است. ممکن است عبادت تعلیقی را بگوییم فرض محض است اما عبادت شأنی یک درجه از عبادت است، شأنیت دارد اما فعلی نیست. بعد از این، می فرماید: اگر امر به آن عملی که شأنیت دارد از سوی شرع صادر بشود، این عبادت خواهد بود. در ابتداء ذهن می رود به طرف معنای اول ولی خود سید بعد می فرماید که لو أمر به، این لو امر به تعیین می کند معنای دوم را و شأنیت می شود مثل صوم که شأنیت دارد، لو امر به می شود عبادت. اگر عبادت عبادت شأنی بود، در این صورت بحث می شود که اگر نهی ای درباره عبادت شأنی وارد بشود آیا موجب فساد عبادت می شود یا نمی شود . این رأی بود از سید الاستاد نسبت به معنای عبادت در مسئله نهی در عبادت. اما محقق نائینی می فرماید: عبادت «ما أمر به لاجل التعبد به» ، همان تعریف مشهور، شرح آن که مقدمات و موخراتی را ذکر می کند که شرح آن برای جلسه آینده.

بررسی معنای عبادت در مسئله نهی در عبادت ۹۳/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی معنای عبادت در مسئله نهی در عبادت

گفته شد که عبادت معنای مشهوری دارد و معانی دیگر هم نسبت به عبادت ذکر شده است. به طور کلی گفتیم عبادت طبق مشهور عبارت است از عملی که صحت آن متوقف است به قصد قربت. و معنای دوم هم این بود که عبادت چیزی است که مصلحت آن مشخص نیست. معنای سوم هم شیخ انصاری فرمودند که عبادت ما أمر به للتعبد. این سه تا معنی گفته شد و بعد هم در ادامه دیدیم که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه از رأی و نظر محقق خراسانی تبعیت فرمودند منتها با تغییر عبارت. محقق خراسانی فرمود عبادت در این مسئله یکی از دو معنا باید باشد: یا ذاتی یا تعلیقی که هر دو امر ندارد. سیدنا الاستاد آن معنای دوم محقق خراسانی را تایید فرمودند با تغییر عبارت که گفتند تعلیقی. اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه رأی و نظر شیخ انصاری را تایید فرمودند، فرمودند منظور از عبادت ما أمر لاجل التعبد به. این ما حصل بود. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به طور مثبت و منفی فرمودند اما جنبه مثبت منظور از عبادت یکی از آن دو چیز است که گفتیم عملی که ذاتا عبادت است یا عملی که تعلیقا عبادت باشد. این مسیر را انتخاب کردیم به جهت اینکه اشکال اجتماع امر و نهی رفع بشود. عبادت ذاتی باشد یا تعلیقی، امر ندارد. بنابراین منظور از عبادت یا عبادت ذاتی است و یا عبادت تعلیقی. و اما جنبه منفی می فرمایند: اشکالاتی که گفته شده است، از جامع و مانع نبودن و غیره که غیره که در کفایه الاصول اشکال دور است، اشکالاتی که گفته شده است از قبیل اشکال به جامع و مانع نبودن و از قبیل اشکال دور همه آن اشکالات وارد نیست. برای اینکه تعاریفی که آمده است تعاریف حقیقیه نیست، باید توجه کرد اشکال عکس و طرد، جامع و مانع جایی زمینه دارد که تعریف حقیقی باشد. اما اگر تعریف لفظی باشد، این اشکال زمینه ندارد. تعریف لفظی از اول این آمادگی را دارد که جامع و مانع نشود. بنابراین این تعاریف که گفته شده است، تعریف به حد و رسم نیست تا از جهت جامع و مانع بودن اشکال بکنید و یا اشکال دور را مطرح کنید.

ص: ۱۰۲

توضیحی درباره تعاریف

طبق معاییر معقول تعریف دو قسم است: ۱. تعریف حقیقی، ۲. تعریف لفظی. تعریف حقیقی عبارت است از تعریف شئ به حد و رسم و این تعریف حقیقی هم دارای دو درجه است: تعریف به حد تام و تعریف به حد ناقص. تعریف به حد تام عبارت است از تعریف شئ به جنس و فصل، «الانسان حیوان ناطق». و تعریف مرحله دوم حد عبارت است از تعریف شئ به فصل تنها، «الانسان ناطق». هر دو تعریف، تعریف به حد است و تعریف حقیق است اما حد تام و حد ناقص. قسم دوم تعریف به رسم: تعریف به رسم هم که این هم جزء مجموعه تعریف حقیقی است، تعریف به رسم عبارت است از تعریف به جنس و عرض خاص و تعریف به عرض خاص. این قسم دوم از تعریف حقیقی به رسم است و مثل تعریف به حد دارای دو مرحله است: رسم تام، رسم ناقص. رسم تام تعریف به جنس و عرض خاص مثلا «الانسان حیوان ضاحک»، و رسم ناقص تعریف شئ

به عرض خاص تنها «الحیوان ضاحک». این تعریف حقیقی آنچه که در معقول آمده است. در برابر این حقیقی تعریف لفظی است، تعریف لفظی را محقق خراسانی از خودش رأی دارد، تعریفی دارد و اصطلاحی دارد مستقل، تمام مصطلحات معقول را رعایت نمی کند و خودش اهلیتی دارد که جعل اصطلاح بکند. طبق اصطلاح محقق خراسانی تعریف لفظی عبارت است از شرح الاسم. خودش عطف تفصیلی می کند «تعریف اللفظی الذی هو شرح الاسم». شرح الاسم این است که یک خصوصیتی از شئ به دست بیاورید. خصوصیتی که از شئ به دست بیاورد حال آن خصوصیت شئ را تا حدودی معرفی می کند، شناسایی می کند، تشخیص می دهد ولی ماهیت و کنه شئ را معرفی نمی کند. آنکه ماهیت و کنه شئ را معرفی می کند، تعریف حقیقی است و آن هم در درجه اول که تعریف به حد باشد. تعریف لفظی نوعی تشخیص می دهد معرَّف را، مثل اینکه می گوییم سعدان نبت یا می گوییم الرمد داء. اینها یک تعاریف لفظی است که یک نوعی از تشخیص برای معرَّف به وجود می آید. بنابراین طبق مبنای محقق خراسانی این تعاریف ما تعاریف لفظی است و شرح الاسم است و تعریف به حد و رسم نیست تا ما اشکال جامع و مانع را مطرح کنیم، سعدان نبت که دیگر جایی ندارد برای اشکال جامع و مانع بودن، می گوییم شرح اسم دادی.

نقد شیخ صدرا کلام محقق خراسانی را

استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: محقق خراسانی بین تعریف لفظی و تعریف شرح الاسم ادغام کرده است و ایشان کلمه خلط را به کار می برد. در حالی که تعریف لفظی چیزی است و تعریف شرح الاسم چیز دیگری است، تعریف لفظی عبارت است از تعریف شئ به معرّف اعم که مانع نمی شود یا معرّف اخص که جامع نمی شود. مثلا می گوییم تعریف به اعم «الانسان حیوان»، این مانع نیست، غیر از انسان موجودات زنده هم داخل این تعریف می شود. یا تعریف به اخص می گویید «الحیوان ناطق» که جامع الافراد نیست. تعریف لفظی این است اما تعریف شرح الاسم این است که همین تعریف به حدی که است اگر قبل از وجود معرَّف باشد به اش می گوییم شرح الاسم. مثلا انسانی را که می خواهیم تعریف بکنیم هنوز به دنیا نیامده، تعریفش می کنیم به حیوان ناطق، معرف هنوز به دنیا نیامده و وجود ندارد، این می شود شرح الاسم، چون مسمی ندارد و تنها اسم است. و همین تعریف الاسم بعد وجود المعرَّف می شود تعریف به حد.

تحقیق در معنای عبادت

تحقیق درباره معنای عبادت از این قرار است که این بحث و تعابیری که درباره معانی عبادت آمد، هر کدام البته وجهی دارد، در مجموع می توان گفت تعابیری بود ولیکن با توجه به تطبیق به بحث دلالت نهی بر فساد به اشکالاتی برمی خورد که قابل التزام نیست. باید توجه کرد که اولا معنای عبادت طبق مشهور بین فقهاء و معروف در مذاق شرع و فقه عبادت عبارت است از عملی که با قصد قربت انجام بگیرد، این یک امر مشهور و معروفی است. و اما تعابیر دیگر درباره عبادت ذاتی و عبادت شأنی اینها یک تصوراتی است که در حد تصور اشکالی ندارد، می توانیم تصور کنیم که عبادت ذاتی، یا می توانیم تصور کنیم عبادت شأنی، اما در مقام عمل و مقام فعلیت بحث از دلالت نهی بر فساد عبادت شأنی و عبادت ذاتی کارساز نیست. برای اینکه به طور دقیق محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که عبادت در این مسئله یا عبادت ذاتی است و یا تعلیقی. با دقت که بنگریم، می بینیم عبادت ذاتی درست است امر ندارد مثل سجود و رکوع ولیکن آن عبادت ذاتی محل بحث هم نیست، نهی ای که در آن باره وارد بشود قطعا دلالت بر فساد می کند، هیچ مانعی آنجا وجود ندارد. یک اقتضای ذاتی برای عبادت وجود دارد، اقتضاء در برابر امر فعلی توان مقاومت ندارد. بنابراین در این صورت بحثی در مسئله دلالت نهی بر فساد زمینه نخواهد داشت و از مسلمات است. مضافا بر این اگر ما بگوییم عبادت در نهی در عبادت، عبادت ذاتی است، اصل مسئله از اساس عوض می شود. ما گفتیم مسئله اجتماع امر و نهی با مسئله نهی در عبادت از قبیل صغری و کبری است که امر و نهی اگر جمع شد، کبرای آن دلالت نهی بر فساد است، پس ما فرض کردیم که امر و نهی اگر جمع شد، کبرایش این می شود، حالا فرض بشود که عبادت ذاتی است و امر ندارد، مسئله اجتماع امر و نهی نیست و انگهی مسئله دلالت نهی بر فساد کبرای اجتماع امر و نهی نخواهد بود. این نسبت به معنای اول، اما معنای دوم که فرمودند عبادت، عبادت تعلیقی باشد مثل صوم عیدین که اگر امر برسد درباره آن، آن عمل می شود عبادت. در این صورت باز هم باید دقت کرد و مسئله را پی گرفت، می بینیم در این فرض آیا عبادت تعلیقی در مسئله نهی در عبادت فقط محض تصور است و مجرد فرض است که فرض کنیم، اگر مجرد فرض است، نهی وارد می شود بلا مانع و هیچ ممانعتی نیست. و اگر می گوییم فرض تنها نیست، می گوییم امر دارد، آن امر یا قبل از نهی است که درست می شود ورود نهی بر امر و اجتماع امر و نهی و یا می گوییم آن امر بعد از نهی است، اگر گفتیم امر بعد از نهی باشد باز هم به اشکال اجتماع امر و نهی برمی خوریم منتها صورت مسئله عوض می شود، نهی در

عبـادت نیست بلکه امر در فعل حرام است، امر در منهی عنه است. بنابراین این تصورات در مرحله تصور بسـیار کارساز بود که دو معنی تصور شد و هیچ کدام امر نداشت و اشکال امر و نهی پیش نیامد اما در مرحله تصدیق و دقت حقیقتا این اشکالات را دارد که اصـلا قابل حل نیست. پس از اینکه روشن شد که این دو تا انتخاب که محقق خراسانی و سیدنا الاستاد اعلام فرمودند آنچه تحقیق است این است که این رأی و نظر قابـل التزام نیست، راه درست همان است که محقق نائینی قـدس الله نفسه الزکیه مطـابق بـا شـیخ انصاری انتخاب فرموده انـد که بالاخره برمی گردد به رأی مشـهور که عبادت عملی است که امر آمـده اسـت نیسـبت به آن به جهت اینکه تعبـداً انجام بشود یعنی به جهت اینکه با قصد قربت انجام گیرد. این معنای عبادت است که امر به لاجـل التعبـد به. این معنای عبادت است و این با تعریف مشـهور هم فرق اساسـی نـدارد. این حرف درست است. محقق نائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از عبادت، عبادت بالمعنی الاخص است (۱) . اضافه کنیم تعریف عبادت را با بیانی از شیخنا العلامه شـیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه که می فرمودند: تمامی اعمالی که حرمت و منع شرعی نداشته باشد، می تواند عبادت باشد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۸۷.

سه مرحله عبادت

بنابراین عبادت دارای سه مرحله است: عبادت به معنای اعم، عبادت به معنای عام، عبادت به معنای خاص. عبادت به معنای اعم حتی فعل مباحی اضافه کنید به خدا می شود عبادت، عبادت یعنی اضافه عمل به خدا یعنی به قصد رضایت حق. اما عبادت به معنای عام عبارت است از عباداتی که در حقیقت امر مستقل ندارد اما امر ضمنی دارند ولی در عداد عبادت هاست، به عبارت دیگر عبادت بالمعنی الاعم شامل عبادات شرعیه نفسیه و شامل مقدمات عبادیه می شود. مقدمات عبادیه هم عبادت است. مثلاـ طهارت عبادت است. بعد از اینکه این سه قسم عبادت را گفتیم، در تعریف که تعریف شرعی آن می شود همان عبادات شرعیه، بعد از این توضیح نظر محقق نائینی را شرح بدهیم، می فرماید: منظور از عبادت همان عبادت بالمعنی الاخص است که «اُمر به لاجل التعبد به» که تعبیر ایشان این است «شرّع لاجل التعبد» که «شُرّع» تعبیر دیگری است از «اُمر».

سوال:

جواب: اولاـ جواب همه اشکالات را داد که تعاریف لفظیه بود و کل این اشکالات وارد نیست. پس اشکالات به رأی و نظر محقق خراسانی که گفته شد تعاریف حقیقی نیست، شما در تعریف اشکال اصلا نمی کنید. اما خود شیخ انصاری اشکال دور را مطرح می کند، شیخ انصاری اشکال دور را در تعریف مشهور متمرکز می کند که صحته، کلمه صحت در تعریف مشهور است، خودش کلمه صحت را حذف کرده است، معرفت عبادت توقف دارد به معرفت صحت عبادت و صحت در تعریف آمده و معرفت صحت عبادت توقف دارد به معرفت نفس عبادت. خود ایشان کلمه صحت را انداخته است، خودش نگفت که تعریف من برمی گردد بلکه ما می گوییم که تعریف شیخ در حقیقت برمی گردد به تعریف مشهور، چون لاجل التعبد در حقیقت یعنی همان مربوط به قصد قربت است. محقق نائینی می فرماید: منظور از عبادت، عبادت بمعنی الاخص است و اما مقدمات مثل طهارت دو وجه دارد: اگر مقدمه را به عنوان اینکه عبادت حساب بشود بما هی عباده، می شود وارد بحث کنیم اما اگر از ناحیه ترتیب اثر فکر بکنیم یعنی طهارتش که اثرش نظافت است، اینجا می شود حکم وضعی و از محل بحث خارج است. محقق نائینی گفت منظور از عبادت همان است که گفته شد که «شرّعت للتعبد»، و با ساختار بحث تطبیق می کند، دلالت نهی بر فساد و اجتماع امر و نهی و صغری و کبری محفوظ اما اشکال اجتماع امر و نهی را دو جواب می دهیم: بالنقض و الحلّ اما جواب نقضی این اشکال در مسئله اجتماع امر و نهی برجسته تر از اینجاست. در خود مسئله اجتماع امر و نهی این اشکال روشن تر از اینجاست پس باید آنجا هم باید بگوییم که اگر امر می آید نهی نباشد فعلا، نهی اگر می آید امر فعلا نباشد تا اجتماع نشود. اما جواب حلی این است که این فقهاء که این مسئله را بحث می کنند، قطعا درک کردند و دریافتند. این اجتماع و تعارض به طور کل ما در بحث تعارض خوانده ایم که تعارض دو قسم است: تعارض بدوی و تعارض مستقر و حقیقی. تعارض بدوی در حقیقت تصور تعارض است، اجتماع ضدین هم همین است، اجتماع ضدین یک مرتبه اجتماع ضدین در شکل بدوی است که در حقیقت تصور اجتماع امر و نهی است و مرتبه دیگر اجتماع امر و نهی به شکل واقعی است که جمع بین ضدین است و ما که در مسئله اجتماع امر و نهی و در مسئله دلالت نهی بر عبادات بحث می کنیم از اجتماع ابتدائی بحث می کنیم وانگاه وارد میدان اصلی بحث می شویم و می گوییم کدام یکی مقدم می شود، اگر نهی دلالت بر فساد بکند فقط نهی می ماند و امر دیگر نیست. امر و نهی همینطور بعد از که در ابتدای رأی یک اجتماع تصور شد، در مرحله تحقیق می بینیم کدام یکی باقی می ماند. بنابراین دلالت نهی بر فساد جایی است که عبادت امر داشته باشد، نهی هم

وارد بشود، بایـد برویم تصور کنیم که این نهی موجب فساد است یعنی امر را برمی دارد یا موجب فساد نیست که نهی اسـتثناء می خورد. بنابراین مطلب کامل شد و بحث و اشـکالی نیست و منظور از عبادت هم همان معنای معروف و تعبیر شـیخ انصاری و محقق نائینی هم مزید بر قوت انتخاب می شود و مسئله نهی در عبادت هم جا دارد منتها این نهی وارد بر آن امر می شود، در حـد یـک اجتمـاع ابتـدایی است که هیـچ اشـکالی نخواهـد داشت. امـا منظور از معامله در نهی در عبادات و معاملات چیست، جلسه آینده.

ص: ۱۰۵

امر پنجم از امور مقدماتی به دلالت نهی بر فساد ۹۳/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر پنجم از امور مقدماتی به دلالت نهی بر فساد

در این امر محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه معنای معامله را تحقیق و بررسی می فرماید. به این معنا که اگر نهی متعلق شود به معامله ای، آیا آن معامله فاسد می شود یعنی نهی دلالت می کند بر فساد معامله یا دلالت نمی کند. اینکه اصل مسئله است آنگاه ببینیم منظور از معامله چیست، معامله معانی متعددی دارد و گستره وسیعی دارد، معامله را در مسئله مورد بحث تعیین کنیم، آنگاه بحث را مطرح کنیم که نهی در معامله موجب فساد معامله می شود یا نمی شود.

شیخ می فرماید: معاملات سه قسم است

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: معاملات به طور کل به سه دسته است: ۱. معاملاتی که شکل مرکب از اجزاء دارد، دارای تراکیب و اجزاء است و اینگونه از معامله اتصاف به صحت و فساد دارد. یعنی اگر اجزاء کامل بود، می شود صحیح و اگر اجزاء نقص داشت می شود فاسد. این قسم اولی که متصف به صحت و فساد می شود عبارت است از عقود و ایقاعات. در بحث صحیح و اعم گفتیم که بحث صحیح و اعم در معاملات در صورتی جریان دارد که بگوییم که منظور از معاملات اسباب معاملات است، که اجزاء دارد و ایجاب و قبول است، انشاء است و مالکیت است و قدرت بر تحویل و تملیک است. و اگر گفتیم که معاملات اسامی برای مسببات است، دیگر جایی برای بحث صحیح و اعم وجود ندارد، چون زمینه برای اتصاف به صحت و فساد نیست. انتقال امرش دائر است بین وجود و عدم، یا هست یا نیست، دیگر هست ناقص و نیست کامل در کار نخواهد بود. در این بحث هم متوجه شدیم که شیخ انصاری می فرماید: منظور از معاملات همان عقود و ایقاعات است که مرکب از اجزاء هستند، اگر همه اجزاء کامل بود، عقد درست است و صحیح و اگر همه کامل نبود می شود فاسد. بنابراین زمینه برای اتصاف صحت و فساد در کار است، لذا اگر نهی تعلق بگیرد به اینگونه از معاملات، جای آن دارد که بحث کنیم این معامله الان صحیح است یا فاسد، چون زمینه برای صحت و فساد آماده است. ۲. معامله متصف به صحت و فساد نمی شود، امر دائر است بین وجود و عدم است ولیکن دارای اثر شرعی است، مثل اتلاف مال غیر و ید عدوانی و غصب و اغتصاب. اینها از معاملات است اما خود این سبب یا عمل امرش دائر بین وجود و عدم است. اتلاف یا وجود دارد یا ندارد. اتلاف صحیح و اتلاف فاسد نداریم. ولیکن در عین حالی که متصف به صحت و فساد از حیث ماهیتی نمی شود اما دارای اثر است. اتلاف اثرش ضمان مالی است، ید عادیه ضمانت مالی در پی دارد، از این باب ممکن است مورد بحث قرار بگیرد یا نگیرد، فعلاً فقط صورت مسئله را بیان میکنیم و بعد از آن می گوییم کدام یکی مورد بحث است و کدام یکی خارج. ۳. عملی که نه اتصاف به صحت و فساد دارد و نه اثر شرعی. معامله است، منظور از معامله یعنی عمل انسان نسبت به افعال و اشیاء خارجی، یک عملی انجام می دهد و کاری می کند. خود شیخ انصاری مثال می زند مثل شرب ماء که یک معامله است به معنای اعم، نه متصف به صحت و فساد می شود، شرب صحیح شرب باطل. سه صورت را که برای معامله که اعلام فرمودند، در نهایت امر می فرمایند: مقصود از معامله همان معامله قسم اول است که در نهی در معامله مورد بررسی قرار می گیرد. معامله ای که عبارت است از عقود و ایقاعات (۱) . این خلاصه فرمایش شیخ انصاری بود.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۸ و ۱۵۹.

محقق سه قسم شیخ را تایید می کند

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه سبک محقق شیخ انصاری را دنبال می کنند با یک تغییرات جزئی در عبارت، می فرمایند: معامله به سه صورت است: صورت اول آن است که قابلیت اتصاف به صحت و فساد را دارد و دارای اثر شرعی است. صورت دوم می فرماید: معامله به گونه ای است که اثرش از آن معامله لاینفک است، مثل همان اتلاف که اگر اتلاف صورت گرفت، ضمان قطعا است. و قسم سوم معامله ای است که اصلا اثر نداشته باشد و از محدوده بحث خارج خواهد بود، چیزی که اثر ندارد، بحث از صحت و فسادش هم اثری نخواهد داشت. در نهایت پس از که معامله را به سه صورت شرح دادند، می فرمایند: معامله مورد نزاع و بحث همان قسم اول است یعنی معامله به معنای اعم که عقود و ایقاعات و غیره،

کلمه غیرُه در کفایه به چه معنی است

کلمه غیره در کفایه الاصول یعنی تحجیر و حیازت، معامله بالمعنی الاعم، قابلیت اتصاف به صحت و فساد از یک سو و اثر شرعی از سوی دیگر اما آن قسم دومی که اثرش لا ینفک است مثل اتلاف و جنایات قابل ارش و دیه و آثار، آن معاملات وارد محدوده بحث نیست، چون امرشان دائر بین وجود و عدم است نه بین صحت و فساد.

سوال:

جواب: مقسم خود معامله است و اثر و عدم انفکاک از خواص معامله است، این معامله یک بار معامله ای است هم دارای اثر است و دارای صحت و فساد، اثرش هم طبیعتا قابل انفکاک است، می شود اثر مترتب نشود در صورتی که فاسد باشد. و می شود اثر مترتب بشود در صورتی که معامله صحیح باشد. قسم دوم معامله ای است که اثر از آن لا ینفک است، این تعبیر را محقق خراسانی آورد که تعبیر شیخ انصاری «لا یتصف بالصحه و الفساد ولکن له اثر»، تعبیر را عوض کرد که مراجعه کنید به دو تا منبع می بینید که فقط تعبیر عوض شد، از طریق ارتباط اثر فرق را اعلام کرد، شیخ انصاری از طریق ماهیت معامله فرق را اعلام می کرد که ماهیتش، امرش دائر است بین وجود و عدم، ترکب ندارد. ایشان از طریق اثر گفت که اثرش لا ینفک است. سوم معامله ای بود که اصلا اثری نداشت.

اما رأی محققین اخیر

بنابراین دیدیم که تحقیق رأی علمین شیخ انصاری و شاگردش محقق خراسانی قدس الله اسرارهما در تعیین معامله روشن شد. حالا محققین عصر اخیر،

محقق نائینی

رأی و نظر محقق نائینی: ما حصل فرمایش ایشان این است که معامله سه قسم است: ۱. معامله به معنای اعم که شامل عقود و ایقاعات و ضمانات و تحجیر و حیازت می شود. ۲. معامله به معنای خاص که شامل عقود و ایقاعات می شود. ۳. معامله به معنای اخص که فقط عبارت است از عقود، ایقاعات هم معامله نیست، چون مفاعله ای نیست بلکه افعال است و معامله با مفاعله تطبیق می کند نه با باب افعال. بعد از که سه قسم را تصویر می فرماید، آنگاه این مطلب را بیان می کند که منظور از معامله مورد بحث در مسئله دلالت نهی بر فساد آن معامله به معنای خاص است که عبارت است از عقود و ایقاعات و قول به اخص را هم ردّ می کند، می گوید دلیلی نیست بر اختصاص معامله بر عقود و خروج ایقاعات از محدوده معامله. و آنگاه قسم اول که معامله به معنای عام که عبارت است از شمول معامله بر عقود و ایقاعات و بر تحجیر و حیازت، می فرماید: جای توهم نیست که کسی بگوید بحث تحجیر و حیازت در محدوده مسئله دلالت نهی بر فساد داخل است. قطعا حیازت و تحجیر یا صورت می گیرد یا صورت نمی گیرد، امرش دائر بین وجود و عدم است، تحجیر صحیح و تحجیر فاسد نداریم، حیازت صحیح و حیازت فاسد نداریم، بیع صحیح و بیع فاسد داریم. قطعا حیازت و تحجیر از محدوده بحث خارج است (1) . این بیانی بود که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه اعلام فرمودند، ما حصل فرمایش ایشان در یک جمله این شد که منظور از معامله ای که مورد بحث در مسئله دلالت نهی بر فساد قرار میگیرد عبارت است از معامله به معنای خاص که عبارت است از عقود و ایقاعات. تا حالا دیدیم که بین این صاحبنظران تضارب آراء و اختلاف قابل توجهی دیده نمی شود.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۸۸.

سوال: اگر صرف مسبب حیازت و تحجیر را در نظر بگیریم، یا حاصل می شود یا نمی شود ولی اگر روی اسباب آن بحث کنیم، باز آن هم مرکب است،

جواب: یکی از قواعد قاعده احیای اراضی موات و یکی از قواعد فقه قاعده حیازت یا قاعده من حاز ملک، آنجا آن خصوصیات یا شرائط اگر می گویید که شرائط بیرون از ماهیت حیازت است که زمین مالک نداشته باشد، و احیاء ضرری و مفسده ای نداشته باشد. حیازت هم در اشیاء و اموالی باشد که جزء انفال است یا رستنی های خودرو و نیاز به تربیت و آبیاری نداشته باشد، آنجا قلمرو حیازت است، آنها شرائط خارج از ماهیت حیازت است، خود حیازت عمل است. بنابر قولی حیازت از قواعدی است که مشترک است، هم موجب ملکیت می شود و هم موجب ثبوت حق. تحجیر از قواعد اختصاصی است و فقط موجب ثبوت حق اولویت می شود. موجب ثبوت ملک نمی شود.

سید الاستاد

اما رأی و نظر چهارم درباره معنی معامله، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: معامله ای که در بحث دلالت نهی بر فساد محور بحث قرار می گیرد، باید دارای دو تا خصوصیت باشد: ۱. قصد انشاء معامله که بر مبنای ایشان قصد انشاء ابراز ما فی الضمیر بود. قصد انشاء معامله باشد، ۲. اثری بر آن معامله مترتب بشود. این دو تا خصوصیت در حقیقت مقوم معامله است. اگر این دو تا خصوصیت را داشت، معامله است به معنای حقیقی و محور بحث هم در دلالت نهی بر فساد هم واقع می شود. اما اگر دیدیم که قصد انشاء نبود، یا اینکه اثری برای معامله مترتب نبود، مثل طهارت بدن که یک نوع معامله است، این طهارت بدن را ایشان مثال می زند (۱) . ممکن است اشکال بشود که طهارت بدن بحث دیروز خواندیم در بیان محقق نائینی که از مقدمات عبادت می شود. یا این مثال را یک مقدار توضیح بیشتر بدهیم یا عوض کنیم، توضیح بیشتر بدهیم بگوییم طهارت بدنی که برای نظافت است نه برای وجوب و استحباب. این طهارت بدن اثر ندارد؟ اثر دارد، نظافت خیلی خوبی است، جواب آن این است که اثر معاملاتی ندارد. اثر معاملاتی در اندازه شأن معامله مالی باید باشد، ملکیت، ضمان. طهارت بدن که اثر معاملاتی ندارد، به عنوان معامله مورد بحث قرار نمی گیرد. بنابراین آن معامله ای که هم قصد انشاء دارد و هم اثر به اش مترتب می شود، به طور طبیعی اختصاص دارد به عقود و ایقاعات. در نتیجه تمام این آراء صاحبنظران هم جهت و هم سو بودند درباره معامله ای که مورد بحث قرار می گیرد در مسئله دلالت نهی بر فساد، اختلاف و اشکالی وجود ندارد و نیاز به تحقیق هم ندارد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص۷.

امر ششم: کلمه محوری صحت است

امر ششم: در این امر مسئله صحت و فساد که در عنوان بحث دلالت نهی بر فساد آمده است، مورد بررسی قرار می گیرد. کلمه ای را که مورد توجه قرار می دهند، کلمه صحت است. منظور از صحت چیست؟ توجه داشته باشیم که صحت در فقه در بحث فقهی صحت عبارت است از ترتیب اثر، یک عمل صحیح است در صورتی که دارای اثر بشود، اگر نسبت به یک عمل عبادی یا معاملاتی اثر مترتب شد، آن عمل صحیح است که این آخرین تحقیق و رأی سیدنا الاستاد همین است. منظور از صحت چیست؟

رأی شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه مسئله صحت و فساد را بحث می کند، ابتدای بحثش از این قرار است که می فرماید:منشأ و اساس برای رأی فقهاء حکم است و احکام است. منشأ برای متکلمین عقاب و ثواب است (۱)

صحت و فساد از نظر فقهاء و متکلمین

رأی متکلمین در عبادت صحت چیست؟ موافقت امر است، موافقت امر ثواب دارد و مخالفت امر عقاب دارد. و صحت و فساد از دید فقهاء صحت ترتیب اثر و سقوط قضاء و اعاده و فساد عدم ترتیب اثر و عدم سقوط قضاء و اعاده که تکلیف دارد. نگاه فقهاء نگاه مسئولیت و مشغولیت ذمه به تکلیف است. مشغولیت عهده به تکلیف است. نگاه فقهی مشغولیت عهده مکلف به تکلیف است، نگاه کلام و متکلم نگاه به ثواب و عقاب مکلف است. بنابراین صحیح از دید متکلمین موافقت امر که معامله باشد یا عبادت. صحیح از نظر فقهاء سقوط قضاء و اعاده در عبادات و ترتیب اثر در معاملات. بعد می فرماید: بین این دو تا رأی چه نسبتی وجود دارد، گفته می شود که نسبت اعم و اخص مطلق است که شرح آن برای جلسه آینده.

ص: ۱۱۰

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۹.

تحقیق و بررسی معنای صحت و فساد در مسئله دلالت نهی بر فساد ۹۳/۰۸/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق و بررسی معنای صحت و فساد در مسئله دلالت نهی بر فساد

در این باره بحث در این است که عنوان فساد و عنوان مقابل آن صحت که در مسئله نهی در عبادت مورد توجه قرار گرفته است، منظور از این صحت و منظور از این فساد چیست؟

مراجعه به لغت نامه و کلام محقق خراسانی

برای ورود به فهم معنای صحت و فساد درب ورودی لغت نامه هاست. در لغت نامه ها که رجوع کنیم علامه طریحی در مجمع البحرین می فرماید: صحت معانی مختلفی دارد، صحت در جسم در مقابل مرض است، صحت در خبر عبارت است از مطابقت با واقع و صحت مفهومی عبارت است از حق در برابر باطل. این معانی است که در لغت نامه ها آمده و محقق خراسانی می فرماید: صحت در لغت به معنای تمامیت است. آنچه تتبع بنده به دست آورد، در لغت نامه ها صحت به معنای تمامیت دیده نشد اما می توانیم بگوییم از عدم سقم و عدم نقص که درباره معانی صحت آمده است، تمامیت را به دست آورد. لفظاً کلمه تمامیت به ثبت نرسیده اما قریب معنی بعید نیست. تا اینجا معنای صحت را لغتاً به دست آوردیم و گفتیم که در بحث اصول هم محقق خراسانی می فرماید: صحت لغتاً به معنای تمامیت است. بعد از این، ببینیم صحت در اصطلاح متکلمین و فقهاء و رجالیین چیست.

ص: ۱۱۱

سه اصطلاح

ما سه تا اصطلاح داریم، اصطلاح متکلم، اصطلاح فقهاء و اصطلاح محدثین. در اصطلاح محدثین صحت در برابر ضعف به کار می رود و عمدتا از اوصاف سند ذکر می شود که اگر راویان سند عدول بودند سند صحیح است و اگر عدول نبودند و جهل و ابهامی بود، مقابل صحت است که می گوییم ضعف. و اما در اصطلاح متکلمین صحت عبارت است از موافقت امر و در اصطلاح فقهاء صحت در عبادات عبارت است از سقوط وجوب قضاء و اعاده. بعد از تبیین معانی صحت که ما در فقه معنای صحت را به دست آوردیم، اصطلاح کلام را هم صاحبنظران اصول از شیخ انصاری تا محقق خراسانی تا سیدنا الاستاد به کار گرفته اند، لذا یک نسبت سنجی بین این دو تا معنی را به عمل آورده اند.بعد از که گفته شد که اصطلاح حاکم درباره معنای صحت اصطلاح فقه و اصطلاح کلام است سقوط وجوب قضاء و اعاده و موافقت امر. گفته می شود بعد از این باید نسبت سنجی بکنیم، گفته می شود بین تفسیر کلامی و تفسیر فقهی اعم و اخص مطلق است، به این معنا که هر کجا سقوط باشد، یعنی سقوط قضاء و اعاده قطعا موافقت امر است چون سقوط قضاء و اعاده بدون موافقت امر نمی شود و اما هر جا موافقت امر باشد، سقوط قضاء و اعاده قطعی و الزامی نیست. مثلا موافقت امر موافقت امر ظاهری است، موافقت امر موافقت امر اضطراری است علی المبنا که قائل به اجزاء نباشیم. در اینجا موافقت امر است اما سقوط قضاء و اعاده نیست. پس تفسیر

اول می شود اعم. بعد از این، شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: باید نسبت بین این دو تا تفسیر را تبیین کنیم آن هم از ناحیه امر (۱) ،

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۵۹.

بررسی نسبت منطقی بین تفسیرین از لحاظ امر متعلق به آن

می فرماید: هم بر مبنای متکلمین و هم بر مبنای فقهاء عبادت امر دارد، از این جهت باید دقت کنیم که این هر دو تفسیر از لحاظ امر اختلافی دارند یا ندارد؟

سه قسم امر در فقه

از آنجا که امر در فقه دارای سه قسم است: ۱. امر واقعی اولی، ۲. امر واقعی ثانوی که تعبیر دیگر می گوییم امر اضطراری، ۳. امر ظاهری. امر واقعی طهارت با وضو و امر اضطراری طهارت با تراب و امر ظاهری طهارت یا وضوی استصحابی. این سه قسم امر را در شرع داریم، بعد از این ببینیم این دو تا تفسیر از لحاظ امر با هم مساوی هستند یا فرق دارند.

سه صورت شیخ انصاری

شیخ انصاری می فرماید: در این رابطه سه صورت قابل تصور است: صورت اول این است که بگوییم براساس تفیسر اول و تفسیر دوم عبادت برگرفته از امر واقعی است، به عبارت دیگر امر در هر دو تفسیر عبارت است از امر واقعی و اختیاری. بنابراین هر دو که برگرفته از امر واقعی باشد هم موافقت امر که تفسیر اول است و هم سقوط وجوب قضاء و اعاده که تفسیر دوم است، امر واقعی قطعا اثرش در هر دو تفسیر یک چیز است هم سقوط است و هم موافقت است. امر واقعی که اطاعت بشود قطعا هم موافقت امر است و هم سقوط. بنابراین هر دو تفسیر مساوی است. بنابراین اگر فرض کردیم که براساس تفسیر اول ما از عبادت تفسیر متکلمین است که می گوید صحت عبادت عبارت است از موافقت امر، تفسیر دوم تفسیر فقهاء است که می گوید صحت عبادت عبارت است از سقوط وجوب قضاء و اعاده. این دو تا تفسیر فرق دارند یا ندارند؟ می گوییم از جهت امر بررسی کنیم، اگر گفتیم امر در عبادت در هر تفسیر امر واقعی اختیاری است، هیچ فرقی نمی کند. امتثال امر واقعی اولی هم موافقت امر دارد که می شود تفسیر اول و هم سقوط وجوب قضاء و اعاده دارد که می شود تفسیر دوم. صورت دوم این است که امر در هر دو تفسیر امر اعم از واقعی اولی و واقعی ثانوی باشد. در این صورت باز هم تساوی وجود خواهد داشت، امر واقعی که قطعا امتثالش باعث سقوط می شود و امتثالش موافقت امر است. امر واقعی ثانوی که اضطراری هم باشد، همین است. امتثال امر اضطراری یا واقعی ثانوی موافقت امر است و موجب سقوط قضاء و اعاده می شود اما علی المبنا، بر مبنای شیخ انصاری امتثال امر اضطراری یا واقعی ثانوی موجب اجزاء است ولو کشف خلاف بشود، اما بر مبنای محقق خراسانی موجب اجزاء نیست. بنابراین در امر اضطراری نسبت از تساوی می شود اعم مطلق. امتثال امر اضطراری براساس تفسیر اول موافقت امر به عمل آمده و براساس تفسیر دوم که سقوط باشد، سقوط صورت نگرفته، آن هم در صورتی که ما قائل به اجزاء نباشیم. پس تا اینجا تساوی بود اما با یک تبصره نسبت از تساوی رفت به اعم و اخص مطلق. صورت سوم به این صورت تصور می شود که بگوییم امر عبادت براساس هر دو تفسیر اعم است منتها این اعم با اعم اولی فرق می کند، اعم است نه اعم از امر واقعی اولی و واقعی ثانوی بلکه اعم است از امر واقعی اولی و امر ظاهری. اگر گفتیم براساس هر دو تفسیر اعم عبادت اعم از واقعی اولی و ظاهری است، تا آنجا که اختلاف که در اجزاء وجود نداشته باشد، بگوییم امر ظاهری مجزی است، باز هر دو تفسیر در واقع تساوی دارند، هر کجا موافقت است، آنجا سقوط است، چون امر ظاهری هم مجزی است بنابر اینکه بگوییم مجزی است. اما براساس رأی شیخ انصاری که شیخ انصاری می فرماید: استصحاب طریق است، اگر طریق اشتباه بشود واقع تغییر نمی کند،

طریق الی الواقع است. بنابراین حکم ظاهری عند کشف الخلاف مجزی نیست، در این صورت باز هم نسبت فرق می کند، می شود اعم و اخص مطلق، با همان سبک که تفسیر اول می شود اعم یعنی براساس تفسیر متکلمین که عبارت بود از موافقت امر عمل کردن طبق امر ظاهری و امتثال آن موافقت امر است اما براساس تفسیر دوم سقوط قضاء و اعاده نیست و می شود اعم و اخص مطلق. یک تذکر، گفته بودم که رأی شیخ انصاری و رأی محقق خراسانی برای طلبه فاضل در مسائل باید حفظ باشد، اول در اجزاء امر اضطراری و امر ظاهری رأی محقق خراسانی با رأی شیخ انصاری بر عکس است. براساس رأی شیخ انصاری امتثال یا موافقت امر اضطراری مجزی است و امتثال و موافقت امر ظاهری مجزی نیست البته در صورت کشف خلاف. رأی محقق خراسانی عکس آن است که امتثال امر اضطراری عند کشف الخلاف مجزی نیست، و امتثال امر ظاهری عند کشف الخلاف مجزی است. دلیل آن هم این بود که گفتیم اماره یا امر اضطراری در حقیقت نظرش به واقع است، اگر کشف خلاف بود پس چیزی نیست اما امر ظاهری یا اصل فعلاـ یک توسعه در جعل است، توسعه در حکم است، در این ظرف هم یک حکمی است و امتثال حکم به عمل آمده. اگر عملی طبق اماره انجام گرفت ولی کشف خلاف شد، بر مبنای محقق خراسانی مجزی نیست و اگر عملی براساس اصل انجام شد و کشف خلاف شد، مجزی است. شرح آن را در بحث اجزاء کامل دادیم و اینجا هم اشاره کردیم. بعد از که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه مطلب را بیان می کند، اشاره ای هم به واقعیت مطلب دارد، می فرماید: واقعیت امر این است که منظور از امر در هر دو تفسیر امر واقعی اولی و امر واقعی ثانوی است اما امر ظاهری امر نیست، یک علاـجی است در موقع شک در حکم واقعی، یک طریق است، بیشتر از نقش طریقیت چیزی از این امر برنمی آید. بنابراین هر دو تفسیر در حقیقت بر اینند د. بنابراین هر دو تفسیر در حقیقت بر این بیشتر از نقش طریقیت چیزی از این امر برنمیی ثانوی است اما امر ظاهری امر نیست، یک علاجیکه منظور از امر، امر واقعی اولی و امر واقعی ثانوی است و امتثال هر دو امر بر هر دو تفسیر منطبق است. امتثال امر واقعی اولی و امر واقعی ثانوی هم موافقت امر دارد و هم سقوط وجوب قضاء و اعاده. بنابراین اختلاف مبدئی و اساسی بین هر دو تفسیر نیست، معنا واحد است منتها از آنجا که متکلمین در سدد امتثال امر مولی و استحقاق ثواب است، ثواب و عقاب بحث های کلامی است، از آن جهت صحت عبادت را تفسیر می کنند به موافقت و مخالفت و از آنجا که فقیه و فقه در صدد حکم افعال مکلف است، که حکم فعل مکلف چیست، از این جهت صحت عبادت را تفسیر می کنند به سقوط وجوب قضاء و اعاده. بعد می فرماید: اختلاف عبارت اختلاف در معنی نیست، معنی هم محقق خراسانی می فرماید، هم شیخ انصاری، معنی لغتاً و عرفاً عبارت است از همان چیزی که گفته شد یعنی سلامت از نقص و شیخ انصاری می گوید در لغت فارسی می شود درست، صحت یعنی درست، «یعبر عنها بالفارسیه درست». کلمه درست همان معنای صحت است و لا یتغیر. در تفسیر اول و در تفسیر دوم. تعبیر که اختلاف داشته باشد، تغییر در قالب واقع معنا را نمی تواند متعدد و مختلف درست کند.

بررسی جعل شرعی نسبت به صحت و فساد

معنای صحت و فساد که معلوم شد و به طور کل شیخ انصاری و محقق خراسانی و اساتذه ما هم بر این شدند که صحت همین است. حالا این صحت و فساد که در عنوان مسئله آمده است مجعول شرعی است یا حکم عقلی است، یا امر واقعی است، یا امر انتزاعی است و یا امر اعتباری؟ جهت توضیح می گوییم این عناوینی که اسم بردیم، اولا یک اشاره ای بکنیم تا این عناوین برای ما روشن بشود.

معنی جعل و دو قسم آن

جعل شرعی آن است که مستقیما از سوی شرع نصّی و بیانی در جهت جعل آن شیئ آمده باشد مثل «الصلاه واجبه». جعل شرعی هم به طور کل دو قسم است: جعل شرعی مستقل و جعل شرعی بالتبع. جعل شرعی مثل اینکه بگوییم «سوره الحمد فی الصلاه واجبه»، این جزئیت جعل شد منتها جعل مستقل، جعل مستقیما تعلق گرفت به خود سوره. و یا این جعل شرعی جعل بالتبع است، مثلاـ می گوییم «الصلاه واجبه مع اجزائها و شرائطها و من اجزائها السوره». جعل به مجموعه صلاه تعلق گرفت و سوره هم که جزء صلاه است مجعول بالتبع می شود. بنابراین جعل، جعل شرعی به طور عمده دو قسم شد، و ملاک آن این است که بیان شرع تعیین کننده است و قبل از بیان شرع هیچ کدام جعل و انتخاب نیست، اگر جعل و انتخاب یا انتخاب و موجودیتی داشت قبل از جعل، آن جعل شرعی نمی شود، بیان می شود بیان ارشادی.

دو قسم ارشاد

بیان ارشادی را هم دو قسم است: ۱. ارشاد به سوی حکم عقل، ۲. ارشاد به سوی حکم عقلاء. ارشاد به سوی حکم عقل که اگر امر شرعی نباشد، عقل کافی باشد برای اعتبار آن حکم مثل اطاعت مولی که «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر» آمده اگر «اطیعوا» نبود هم عقل قطعا حکم می کرد که در این قسمت از ارشادی گفته می شود که در حقیقت این ارشاد انشاء نیست، بلکه اخبار از یک تکلیف قطعی و ضروری است. اما قسم دوم که ارشاد به حکم عقلاء است، که کلًا به عبارت دیگر احکام وضعیه کلاً ـ از سنخ عقلاـییه است، هر امری که مربوط بشود به احکام عقلاییه یا وضعیه می شود ارشادی. تا به اینجا عنوان بحث ما معلوم شد که منظور از صحت و فسادی که عنوان کردیم، تعیین تکلیف از زوایای متعددی صورت می گیرد: ۱. از طریق جعل شرعی، ۲. از طریق حکم عقلی، ۳. از طریق اعتبار، ۴. انتزاع. چهار تا تصویر دارد، آیا الان در بحث خودمان این صحت و فساد مجعول مستقل شرعی است یا حکم مستقل عقلی است یا اعتباری است، یا انتزاعی است، شرح بدهیم و حکم عقلی مستقل را هم در اینجا بعدا می گوییم که منظور از حکم عقل مستقل این است که لازمه مطابقت ماتی به با ماموربه سقوط قضاء و اعاده است. بعد انتزاعی و اعتبار هم اشاره کنیم، براساس مسلک اصولی شیخ انصاری و محقق خراسانی انتزاعی و اعتباری یک چیز است، همان اعتباری انتزاعی است و همان انتزاعی اعتباری است، دو تعبیر به جهت دو تا حیثیت است، بر اساس منشأ می گوییم انتزاع و براساس خود آن امر می گوییم، چون واقعیت ندارد. اما براساس رأی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه اعتبار با انتزاعی فرق می کند، انتزاعی آن است که منشأ دارد و اعتباری آن است که نیاز به منشأ ندارد، خود شارع ابتداءً براساس مصلحت و نظری که دارد یک حکمی را اعتبار می کند. این چهار صورت است، شرح تطبیقی مسئله برای جلسه آینده.

بررسی راههای مربوط به صحت و فساد ۹۳/۰۸/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی راه های مربوط به صحت و فساد

گفته شد که در مقام تصور چهار طریق قابل تصور است: طریق جعل شرعی، طریق حکم عقل مستقل و طریق اعتبار و طریق انتزاع. پس از که عنوان شد این چهار طریق در جهت تصحیح یا اعتبار صحت و فساد متصور است، در مقام بررسی و تحقیق ببینیم کدام یکی از این طرق و راه ها درست و مطابق با تحقیق است.

نظر شیخ انصاری و سه قول

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این رابطه سه قول وجود دارد: قول اول این است که صحت و فساد وصفان اعتباریان هستند که «ینتزعان من مواردهما مطلقا»، یعنی در عبادات و معاملات. و این قول منسوب است بلکه نسبت معتبری دارد به متکلمین. قول دوم عبارت از این است که صحت و فساد مطلقا در عبادات و معاملات از احکام وضعیه است و مجعولات شرعیه، آن قسمت از احکام وضعیه ای که مجعول شرعی است. قول سوم تفصیل است بین عبادات و معاملات، گفته می شود صحت و فساد در عبادات در حقیقت لازمه تطبیق ماتی به به ماموربه است، حکم عقلی است. و در معاملات صحت و فساد از احکام وضعیه مجعوله شرعی است. شیخ انصاری می فرماید: تحقیق و قول درست همین قول تفصیل است که صحت و فساد در عبادات منتزع می شود از انطباق و در معاملات که صحت و فساد عبارت است از ترتیب اثر عملی برای عمل و عدم ترتیب اثر، این ترتیب اثر و عدم ترتیب اثر نیاز به بیان شرع دارد ولو در حد یک امضاء باشد. پس قول صحیح عند الشیخ همین قول به تفصیل است (۱) ، در مقام استدلال آنچه ما از کلام ایشان می توانیم استخراج بکنیم دلیل ما در این جهت همان حکم وجدان است. وجدان پس از تطبیق ماتی به با ماموربه در عبادت می بیند که صحت آمد و در معاملات که ترتیب اثر است، احتیاج داریم به امضای شرع. گویا دلیل ما تتبع و تصویر صحت در عبادت و صحت در معامله است.

ص: ۱۱۶

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۶۰.

ادله قائلین به جعل شرعی

بعد می فرمایند: قائلین به جعل شرعی اعلام می دارند که صحت و فساد عبادت و معامله از مجعولات شرعیه است، برای اینکه از احکام وضعیه است. به این جهت از احکام شرعیه می شوند که نیاز به بیان شرع دارد. اگر بیان شرع نباشد، صحت و فساد را نه در معامله می فهمیم و نه در عبادت. و جعل شرعی جز بیان شرعی نسبت به صحت و فساد چیز دیگری نیست. از سوی شرع که صحت و فساد بیان شده باشد نسبت به عبادت و معامله همان بیان همان جعل است، و حالت منتظره دیگری نیست. بنابراین صحت و فساد در عبادات و معاملات وضعیه مجعوله شرعیه است به دلیل وجود بیان. این دلیلی است که از سوی

قائلین به جعل شرعی اعلام شده است.

سوال: در عبادات نیاز به جعل شرع داریم برای پذیرفتن عمل اما در معاملات چه نیازی به جعل شارع داریم؟

جواب: این در اصل عبادت و معامله درست است اما ما درباره اصل معامله بحث نمی کنیم. ما درباره صحت و فساد معامله، جعل عبادت، جعل معامله بالذات مورد بحث نیست، جعل صحت و فساد مورد بحث است. صحت معامله عبارت است از موافقت یا سقوط، که سقوط جعل می خواهد و ماموربه و ماتی به که تطبیق کرد سقوط لازمه عقلی است و صحت و فساد در معامله ترتیب اثر است. ترتیب اثر یعنی نقل و انتقال، این ملک آن بشود و ثمن ملک این بشود، این ترتیب اثر شرعاً بعد از انطباق هم که باشد، خودش یک اعتبار شرعی لازم دارد ولو امضاء باشد. بنابراین نیازی به جعل دارد. بنابراین دلیل قائلین به جعل این بود که صحت و فساد بیان شرعی دارد و جعل شرعی غیر از بیان شرعی چیز دیگری نیست. شیخ انصاری می فرمایند: این استدلال درست نیست، اولا ـ و ثانیا، اما اولا صرف بیان شرع مساوی با جعل نیست. بیان شرع باید حالت انشاء حکم داشته باشد، اگر انشاء حکم نبود، اعلام و اخبار باشد که جعل شرعی نیست. ما در قسم اول اوامر ارشادی گفتیم که امر ارشادی قسم اول در حقیقت اخبار است، اخبار از حکم عقل قطعی است نه انشاء حکم پس جعل نمی شود. اما در قسمت دوم امر ارشادی جعل شرعی صورت می گیرد. بنابراین صرف بیان مساوی با جعل نیست. و ثانیا می فرماید: بیان صحت و فساد وظیفه شرع نیست، وظیفه شرع که نباشد بیان نمی کند صحت و فساد را، اگر جایی اشاره ای به صحت و فساد شده باشد در بیان شرع اخبار است، صحت و فساد وظیفه شرعی نیست. وظیفه شرع بیان احکام که متعلق به افعال مکلف است، وجوب و حرمت و امثالهما. صحت و فساد که به معنای ترتیب اثر باشد شرع نمی گوید که این عمل در خارج اثر دارد، این عمل در خارج اثر ندارد. ترتیب اثر را شارع بیان نمی کند.

ص: ۱۱۷

رأی و نظر محقق خراسانی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صحت و فساد همان که از متکلمین به نقل رسیده است عبارت است از وصفان اعتباریان، دو وصف اعتباری است که از مواردشان انتزاع می شود. بنابراین در صورتی که ما به رأی و تفسیر متکلمین اعتماد کنیم و بگوییم که صحت عبارت است از موافقت امر مولی، پس از که موافقت به عمل آمد صحت انتزاع می شود. و اما عند الفقیه که گفتیم براساس تفسیر فقهاء صحت عبارت بود از سقوط، عند الفقهاء صحت در عبادت لازم عقلی عمل است، یعنی ماموربه با ماتی به که تطبیق بکند محال است که در اینجا صحت محقق نشود و الا نقض غرض است و خلف است، ممکن نیست که صحت وجود نداشته باشد جایی که امر، امر واقعی اولی است و ماتی به مطابق باشد با ماموربه به امر واقعی اینجا صحت لازمه عقلی است، حکم مستقل عقل است. از باب اینکه عقل حکم می کند به صحت و استحقاق مثوبت، از باب حکم عقلی کلامی. و بعد هم ایشان می گوید این حکم عقل مستقل انتزاعی نیست، فرق است بین انتزاعی و حکم مستقل عقلی. انتزاعی آن است که صحت از مورد انتزاع می شود و حکم عقل مستقل این است که از مقدماتی (در اول مورد مطرح است و در حکم عقل مستقل مقدمه) عقل مستقلاً یک حکمی را استخراج می کند و آن عبارت است از صحت یعنی سقوط قضاء و اعاده. این درباره امر واقعی است. و اما درباره امر اضطراری و امر ظاهری مسئله فرق می کند، اگر امر اضطراری بود و یا ظاهری بود احیاناً از سوی شرع منتاً علی العباد اجزاء اعلام می شود، چنانچه در امر ظاهری است. مقتضی برای اعاده است، وضوی استصحابی بوده مثلا. مقتضی برای اعاده وجود دارد ولی منتاً علی العباد از سوی شرع اجزاء اعلام می شود. این اعلام ویژه از سوی شرع جعل شرعی است. ما حصل رأی و نظر محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این است که صحت و فساد در عبادات تفصیل دارد، آنجایی که بگوییم امر در عبادات امر واقعی است، صحت و فساد عقلی است و آنجایی که بگوییم صحت و فساد مربوط می شود به آن ماموربهی که امرش امر ظاهری یا اضطراری است، آنجا قابلیت جعل وجود دارد، ربما مقتضی برای اعاده است اجزاء می آید و ربما مقتضی برای اجزاء هست اعاده می آید. مثلا در امارات، امارات دو قسم است،

فرق اصل و اماره

گفته بودیم که یک فرق اصلی بین اصل و اماره این است که در موضوع اماره شک اخذ می شود، این از خصوصیات لا ینفک اصل است. هیچ وقت اصل بدون شک در موضوع نیست. در موضوع اصل، شک اخذ می شود و مقومش است، هیچ گاهی اصلی نداریم مگر آنکه موضوع آن شک وجود نداشته باشد. و اماره را گفتیم دو قسم است: احیاناً در موضوع اماره اصلاً شکی نیست، قسم دوم اماره جایی است که شکی هم است. بنابراین این فرق بین اماره و اصل این شد که در موضوع اصل قطعا شک باید باشد و در موضوع اماره گاهی شک است مثل دعاوی که یک وقت مدعی بینه اقامه کند و یا گاهی ابتداءً یک خبر واحدی می آید و یک مطلبی را نقل می کند، اماره است و خبر واحد هم اماره است و بینه هم اماره است و اصلا در موضوعش شک وجود ندارد. بنابراین جایی که اماره اقامه شده باشد نسبت به حکمی، اگر کشف خلاف بشود مقتضی برای اجزاء وجود دارد چون اماره بوده و اعتبار شرعی داشته و مودای اماره حکم واقعی است. ولیکن بر مبنای محقق خراسانی اماره ای که در موضوعش شک اخذ نشده باشد، ادله معتبره اولیه است، مثل سایر ادله ای که ادله جعل احکام است، «اقیموا الصلاه» حقیقتش اماره است، در اصطلاح که به کار نمی برید مهجور است، خود «اقیموا الصلاه» اماره است. این ادله اولیه دیگر اینها کشف خلاف ندارد، ادله اولیه که موضوعش شک نیست، کشف خلافی نیست. آن اماره قسم دومی که در موضوعش شک است، کشف خلاف وجود دارد، در صورت کشف خلاف مقتضی برای اجزاء وجود دارد اما شرع می تواند حکم بکند که اجزائی نیست. پس زمینه برای جعل شرعی در امر ظاهری وجود دارد. در ماموربه به امر ظاهری زمینه برای جعل شرعی وجود دارد.

سوال: منظورتان از شک، ظن است در اماره

جواب: ظن و شک یکی است. این حرفی که زده می شود که ظن اعتبار دارد، ظن معتبر اوصافی برایش گفته می شود، هیچ خبری نیست. در کل براساس تحقیق اصولی دقیق مسلم ظن به طور مطلق از اعتبار نهائیاً ساقط است. ظن معتبر که می گوییم یک اصطلاحی بود که اساس ندارد. حقیقتش آن اماره است، اسم آن اماره را گاهی می آوریم ظن معتبر، نه برای ظن هیچ اعتباری به ثبت نرسیده، اماره اعتبار دارد و مفید ظن است، به آن گفته می شود ظن معتبر که آن هم اصطلاح قدیم بود در اصطلاح پس از تطور ما ظن معتبر هم بکار نمی بریم. بنابراین سه مرحله داریم: یک مرحله علم وجدانی که صد درصد است، یک مرتبه اطمینان است نود، که صد اعتبارش ذاتی است و نود اعتبارش عقلائی و علم تعبدی است، از آن به پایین همه اش شکیات است.

سوال:

جواب: این اماره امر اضطراری نیست. محقق خراسانی با شیخ انصاری در اجزاء رأی شان متقابل است. شیخ انصاری می گوید عمل به مقتضای امر اضطراری واقعی مجزی است و عمل به مقتضای امر ظاهری بعد از کشف خلاف مجزی نیست. محقق خراسانی عکس آن را می گوید، می گوید عمل به مقتضای اصل مجزی است و عمل به مقتضای اماره و امر اضطراری که از طریق اماره ثابت شده باشد. امر اضطراری با اماره مساوی نیست ولی گاهی امر اضطراری مثلا اماره آمد که الان بروید بیرون خطر جانی وجود دارد، باید داخل اتاق تان باشید و تیمم کنید و نتوانید وضو بگیرید، کشف خلاف شد که اماره که کشف خلاف بشود بنا بر مبنای شیخ انصاری مجزی است و بنابر مبنای محقق خراسانی مجزی نیست. سرّ آن این است که محقق خراسانی می گوید اماره نظر به واقع دارد و بعد از کشف خلاف هواء منثورا شده است. اصل در مقابل عمل یک حکمی از سوی شرع فعلا دارد، این حکم است الان و دیگر نظر به واقع ندارد، این حکم ظاهری توسعه داده شده در ادامه حکم واقعی. پس یک حکم است و مجزی است ولو کشف خلاف هم بشود. بنابراین نتیجه این شد که محقق خراسانی فرمود: درباره جعل صحت و فساد اگر ماموربه ماموربه به امر واقعی باشد، جعلی نیست بلکه صحت و فساد به حکم عقل است اما اگر ماموربه ماموربه به امر اضطراری و ظاهری بود، صحت و فساد هر دو می شود مجعول شرعی. این درباره عبادات و اما درباره معاملات همانطور که شیخ انصاری فرموده بود مسئله همان است.

سوال:

جواب: بنـابر مبنـای کلاـم امری که الاـن در اختیار ماست، این امر امر اولی واقعی است یا امر ثانوی واقعی است که اضـطراری باشد، امر اولی واقعی همان امر اولی اختیاری است، و امر ظاهری هم امر است، بنابر مبنای متکلمین تمامی این اوامر در حقیقت انتزاع می شود از مواردشان صحت و فساد. امر است، موافقت امر شـده، موافقت امر که بشود، صحت انتزاع می شود. اما فقیه می گوید بنا بر مسلک محقق خراسانی، اگر امر واقعی بود و امتثال درست انجام گرفت که ماتی به مطابق ماموربه بود، در این صورت به حکم عقل صحت می آیـد و اما امر اضـطراری اگر بود، تیمم آمـده. در این امر اضـطراری بعد از کشف خلاف نه قبل از آن، قبل از کشف خلاف در امر اضـطراری ممکن است صحت عقلی باشد، بعد از کشف خلاف، امر اضـطراری بوده، مقتضـی برای اجزاء است، اما شارع می گوید مجزی نیست، جعل شـرعی، اجزاء و عدم اجزاء یعنی صـحت و عدم صـحت. در اینجا شارع می تواند بگوید اجزاء یعنی صـحت و می تواند بگوید عدم اجزاء یعنی عدم صحت. اما رأی و نظر محقق خراسانی درباره صـحت و فساد عبادات معلوم شـد که تفصـیل است، آن عبادتی که ماموربه به امر واقعی است، صـحت و فساد می شود عقلی و آن عبـادتی که مـاموربه به امر اضـطراری و امر ظـاهری است، می شود شـرعی. و امـا معاملات، درباره معاملات همان فرمایش شـیخ انصاری را ایشان کاملًا تایید می کند، می فرماید: صحت معاملات مطلقاً مجعول است به جعل شرعی، چون بین صـاحب مکتبـان اصولی مسـلم است که صـحت در معاملات عبارت است از ترتیب اثر و فساد عبارت است از عـدم ترتیب اثر. می فرماید: صـحت به معنی ترتیب اثر مجعول شـرعی است ولو این صـحت به وسیله امضاء باشد. تا امضای شرع نباشد، صحت در معاملات نمی آیـد. بنابراین تابع امضای شـرع است و می شود مجعول شـرعی. رأی محقق خراسانی هم کامل شـد. اما آراء صاحب نظران عصر اخیر اصولی ان شاء الله جلسه آینده.

تحقیق تکمیلی مجعولیت شرعی صحت و فساد ۹۳/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی مجعولیت شرعی صحت و فساد

بحث در این بود که در مسئله دلالت نهی بر فساد عبادت، منظور از صحت و فساد چیست، گفته شد که منظور از صحت در عبادت موافقت ماتی به با ماموربه است و منظور از صحت در معاملات عبارت است از ترتیب اثر. آنگاه گفته شد که این صحت و فساد مجعول شرعی است یا یک امر تکوینی و واقعی و یا یک لازم عقلی. آراء در این رابطه عنوان شد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که صحت و فساد در عبادات تابع جعل شرعی نیست و در معاملات مطلقاً تابع جعل شرعی است. اما محقق خراسانی تفصیل داد، فرمودند اما در عبادات صحت و فساد نسبت به صحت واقعی یعنی آن صحتی که ماموربه شان از امر واقعی اولی استفاده شده باشد، قطعا به جعل شرع نیست، صحت و فساد از انطباق به دست می آید و لازمه عقلی است و تصریح کرد که نگویید انتزاعی است بلکه لازم عقلی است. اما در معاملات فرمودند که به طور کلی معاملات به معنای ترتیب اثر نیاز به جعل شرعی دارد. بعد می فرماید: معاملات به معنای ترتیب اثر نیاز به جعل شرعی دارد و به مجرد تطبیق ماتی به با ماموربه صحت و فساد انتزاع نمی شود یا عقلاً درک نمی شود بلکه نیاز به جعل شرعی دارد. اما این جعل شرعی متعلق است به معاملات کلیه مثل عتوان بیع، عنوان اجاره، عنوان جعاله، این معاملات به عنوان کلی همه مجعول شرعی هستند، موضوعات هستند برای حکم شرع ولیکن معاملات شخصیه یک مورد بیع یا اجاره که در واقع تحقق پیدا کند، به این می گوییم معامله شخصیه. به این معامله شخصیه صحت و فساد تابع جعل شرعی نیست، جعل درباره کلی بیع ثابت شده. این مورد فردی از افراد بیع که در خارج محقق می شود، اگر با آن بیع مجاز شرع تطبیق بکند، صحت قطعی و عقلی است و اگر تطبیق نکند فساد قطعی و عقلی است.

ص: ۱۲۲

اما آراء صاحبنظران

اما آراء صاحبنظران دیگر: ۱. رأی و نظر محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در عبادات و معاملات صحت و فساد یک امر تکوینی است و ید جعل به آن ارتباط ندارد. اگر در عبادتی ماتی به با ماموربه تطبیق بکند، تکویناً یعنی واقعاً صحت به وجود می آید و اگر تطبیق نکند تکویناً و واقعاً حکم به فساد صادر می شود، نیازی به جعل شرعی ندارد، از قلمرو جعل شرعی بیرون است. فرق نمی کند عبادت باشد یا معامله باشد، هر دو به این معناست، منتها با این فرق که صحت معامله ترتیب اثر است، اگر معامله طبق آن وجه شرعی یا ساختار مشروع انجام گیرد، ترتیب اثر قطعی است، منظور از ترتیب اثر همان صحت در معامله است و نیازی به جعل شرعی ندارد. اما تفصیلی که در این بحث می توانیم اعلام بکنیم تفصیل بین امر واقعی و امر ظاهری و به تعبیر دیگر صحت واقعیه و صحت ظاهریه. منظور از این تفصیل این است که اگر صحت در عبادت و معامله صحت واقعیه بود، بعد از تطبیق تکویناً واقعاً صحت محقق است و در صورت عدم تطبیق فساد فراهم می شود بلا اشکال (۱)

واقع در اصول چیست؟

یـک نکته ای اینجا توجه کنیـد، یک وقتی گفته بودیم که از این متن هم اسـتفاده می شود که واقع در اصول چیست؟ واقع در اصول واقع فلسـفی نیست که واقعیت تکوینی، وجود کونی و خارجی داشته باشد، واقع در شرع مدلول دلیل اولی واقعی است. اینجا در متن اشاره شده است، می فرماید: اگر صحت واقعیه باشد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۹۱.

منظور از نفس الامر چیست؟

آن کلمه نفس الامر اصل این کلمه در فلسفه است و استخدام می شود که نفس الامر فلسفی کون، تکوین و واقعیت تکوینی است، نفس الامر اصول مودای دلیل اولی واقعی است. می فرماید: اگر صحت واقعیه باشد، در صحت واقعیه قطعا ید جعل کارایی ندارد، تابع واقع خودش است. ماتی به تطبیق کند به ماموربه در عبادات، ماتی به تطبیق کند به شاکله مجاز. در معاملات که می رسد ماموربه گفته نمی شود، چون در عبادات ماموربه و تکلیف است و در معاملات ماموربه به اصطلاح دقیق نمی گوییم، شکل مجاز شرع می گوییم. قضیه حکم وضعیه دارد، قضیه حقیقیه است در شکل وضع است نه تکلیف. و در معاملات اگر ماتی به تطبیق کند با شکل مجاز و مشروع صحت قهری است. اما در صحت ظاهریه، صحت ظاهریه که مفاد اصل و قاعده باشد، در اینجا قطعا صحت و فساد تابع جعل شرعی است. مثال می زند مثلا در قاعده تجاوز و فراغ بر مبنای محقق نائینی قاعده تجاوز و فراغ این بود که قاعده تجاوز در اثناء عمل جاری می شود و قاعده فراغ در بعد از اتمام عمل جاری می شود، البته بر سیدنا الاستاد اینگونه نیست. بر مبنای محقق نائینی قاعده تجاوز که به سجده رسیدید شک در رکوع کردید، حمل بر صحت می کنید این صلاه را، یا بعد از صلاه شک کردید بین رکعات، که دیگر بعد از صلاه شک تاثیرگذار نیست، حمل بر صحت می شود. این حمل بر صحت ممکن است مقتضی بطلان داشته باشد، چون اصل عمل و ساختار عمل احراز نشده است، ولی طبق قاعده حمل بر صحت می شود، این صحت ظاهریه است، تابع جعل شرعی است. در معاملات هم همینطور، ایشان مثال می زند در صحت طلاق یا بگویید در صحت بیع. ما شک می کنیم که واقعا اینجا غرری نبوده یا این طلاق واقعا شنود عدول وجود داشته، شک می کنیم اما طلاق انجام شده است. بعد از انجام طلاق و بعد از صورت گرفتن معامله بیع هرچند شک در صحت بکنیم، مقتضای قاعده صحت حمل بر صحت است، منتها مقتضی فساد و بطلان ممکن است وجود داشته باشد، این صحت که صحت ظاهریه است، در معامله هم تابع جعل شرعی است. رأی و نظر محقق نائینی که متین ترین رأی و کامل ترین آراء به نظر می رسد کامل شد.

اما نظر محقق اصفهانی

۲. محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: عبادت و معامله صحت و فسادی دارد ولیکن صحت و فساد معامله امر عقلی انتزاعی است که موافق است با رأی شیخ انصاری. شیخ انصاری می فرماید عقلی انتزاعی است و محقق خراسانی تصریح کرد که انتزاعی نیست. امر عقلی انتزاعی است، عقل از تطبیق انتزاع می کند، عقل از تطبیق معامله با وجه شرعی آن انتزاع می کند و نیاز به جعل شرعی ندارد. اگر جعل شرعی اینجا بیاید، می شود ارشاد و اگر ارشاد را قبول نکنیم بگوییم که جعل شرعی اینجا صورت واقعی گرفت باید قائل بشویم که تحصیل حاصل است. پس اگر هم بیاید، یک فائده بیشتر نخواهد داشت که آن این است که مستند به شارع می شود و اثر دیگری ندارد

و اما نظر امام خمینی

۳. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه همان رأی محقق اصفهانی و محقق نائینی را مورد عنایت قرار داده، که گفته می شود امام خمینی به محقق نائینی یک احترام فوق العاده داشت. گویا در بحث رأی و نظر محقق نائینی را در صدر در نظر می گرفت. اینجا هم ایشان ترکیب بین این دو رأی در نظر گرفته است. هم رأی و نظر محقق نائینی و هم رأی و نظر محقق اصفهانی، شکل ترکیبی آن این است که می فرماید: صحت و فساد قابل جعل نیست اطلاقاً فی العبادات و المعاملات ولیکن این صحت و فساد شکل تکوینی به خودش دارد یعنی واقعی است نه عقلی انتزاعی که محقق اصفهانی و شیخ انصاری فرمودند و نه محض که محقق خراسانی فرمود، بلکه آنچه که میرزا فرمودند صحت و فساد یک امر تکوینی است، در عالم واقع خودش محقق می شود. با عملیات تطبیق تحقق آن تکوینی است و نیازی به جعل ندارد (۱)

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۵۵.

نظر سید الاستاد (الخوئی)

۴. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صحت و فساد که در عنوان مسئله نهی در عبادت آمده است، در عبادات مجعول شرعی نیست بلکه واقعیت است. ما هم واقع در مهیات مخترعه داریم و هم در مهیات متأصله. واقعیت ماهیات متأصله که تابع تحقق جنس و فصل واقعی است در خارج، و ماهیات مخترعه هم تابع تطبیق ماتی به با ماموربه است. یک امر واقعی است، نیاز به جعل شرعی ندارد. و می فرماید: در دوره قبل انتخاب کرده بودم که رأی صحیح همان رأی محقق نائینی است که در کتاب مصباح الاصول همان رأی آمده ولی می فرماید: رأی اخیر ما این است که در محاضرات آمده که عبادات صحت و فساد مجعول نیست و امر واقعی است و فقط انطباق است ولی در معاملات مجعول شرعی است، تابع جعل شرعی است قطعا. می فرماید: سرّ مسئله این است که در جعل شرعی عبادات متعلق حکم است، در مثل اقیموا الصلاه و در جعل شرعی نسبت به معاملات، معاملات موضوع حکم است. این نکته را در نظر بگیرید که در بیان محقق خراسانی خواندیم موضوع حکم متعلق المتعلق است، مثلاـ متعلق شرب خمر است، متعلق متعلق خود خمر است یا موضوع که موضوع در حقیقت متعلق متعلق است. در عبادات که می فرماید: «اقیموا الصلاه» عبادت یعنی صلاه، فعل مکلف است، فعل مکلف متعلق حکم شرعی است. بنابراین در عبادت حکم می رود روی صلاه که صلاه متعلق است و جعل هم می شود وجوب برای طبیعت کلی، مثل کلی طبیعی. کل صلاه یومیه واجبه مثلا. این می شود کلی طبیعی. و بعد کلی طبیعی که شد صدقش بر افراد در حقیقت می شود صدق خود کلی، چون صدق کلی طبیعی در واقع به واسطه افراد آن است. و بنابراین در مقام جعل، جعل کلی بوده و صلاـه به عنوان یک کلی طبیعی جعل شده، پس از که به عنوان کلی طبیعی جعل شد، در خارج تطبیقش به افراد تابع آن واقعش است، اگر ماتی به با ماموربه در واقع تطبیق بکند صحت قهری و واقعی است.تطبیق کند ماتی به با ماموربه صحت قهری است و متعلق حکم هم خود عبادت به عنوان صلاه که صلاه متعلق حکم است. و آن متعلق به عنوان کلی طبیعی جعل شده. از همه مکلفین به عنوان کلی طبیعی طلب شده و این در مقام تطبیق همین کلی طبیعی تطبیق کند به فرد و فرد خارجی اگر مطابق با ماموربه بود، صحت طبیعی و قهری و واقعی است. اما در معاملات قضیه از این قرار نیست، بلکه در معاملات معامله موضوع حکم است، خود معامله متعلق حکم نیست بلکه موضوع حکم است. چرا موضوع حکم است؟ قضیه، قضیه حقیقیه است، طلب نشده از مردم تا متعلق حکم بشود، در عبادات طلب تعلق می گیرد و عبادت متعلق حکم می شود، در عبادات قضیه حقیقیه است، اگر کسی معامله بیع انجام بدهد، قضیه حقیقیه است (۱)

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۱۴۴.

خصوصیات قضیه حقیقیه

قضیه حقیقیه خصوصیات دارد: ۱. موضوع در قضیه حقیقیه مفروض الوجود است، موضوع فرض می شود و موضوع محقق نیست و جعل کلی اعلام می شود. ۲. در قضیه حقیقیه فعلیت حکم تابع فعلیت موضوع است. تا موضوع در خارج فعلیت پیدا نکند، حکم فعلیت پیدا نمی کند. ۳. قضیه حقیقیه انحلالی است، به عدد افراد خارجیه خودش منحل می شود، این سه خصوصیت که در نظر بگیریم، نتیجه این می شود که صحت و فساد در معامله که به عنوان حکم شرعی است، تابع موضوع خودش است، موضوع در خارج به عنوان معامله شخصیه محقق می شود و آنجا که موضوع فعلی شد، حکم هم فعلی می شود و آن حکم فعلی در واقع عبارت است از امضای شرع و امضای نه بدون متعلق بلکه امضای متعلق به ترتیب اثر که معنای صحت در معامله است. در نتیجه صحت در معامله تابع حکم شرعی است و تابع جعل شرعی.

سوال: این همان تبصره محقق خراسانی است؟

جواب: یک کمی فرق دارد، فرقش این است که محقق خراسانی می فرماید: موضوع در معاملات عناوین کلیه است، سید می گوید که عناوین کلیه در حقیقت عنوان مشیر به فرد است، در حقیقت افراد است. چون فعلی در قضیه حقیقیه فعلیت حکم محال است بدون فعلیت موضوع باشد و فعلیت موضوع فقط در خارج است، در عمل است و در معامله شخصیه است. آنجا که موضوع فعلی شد، همان جا حکم شرع می آید، همان جا که حکم شرعی آمد، موضوع فعلی شد و معامله صورت گرفت و حکم شرع از دو صورت بیرون نیست: یا می گوید ترتیب اثر داده می شود و حکم به صحت یا می گوید این معامله شخصیه ترتیب اثر داده نشود می شود فساد. پس حکم شرع از صحت و فساد در خارج جدا نیست. در نتیجه در معاملات صحت و فساد تابع جعل شرعی است با این شرحی که داده شد.

جمع بندی بحث مجعولیت صحت و فساد در عبادات و معاملات ۹۳/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی بحث مجعولیت صحت و فساد در عبادات و معاملات

آنچه از بیانات صاحبنظران به دست آمد این شد که به طور کل اکثریت بر این هستند که صحت و فساد در عبادات و معاملات تابع جعل شرعی نیست بلکه امر تکوینی یا درک عقلی یا انتزاع عقلی است که رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این شد که صحت و فساد در عبادات و معاملات اطلاقاً قابل جعل نیستند، محقق خراسانی فرمودند در عبادات همینطور ولی معاملات مجعوله هستند الا معاملات شخصیه. رأی محقق نائینی و محقق اصفهانی هم بر عدم جعل منتها محقق نائینی یک تفصیلی بین صحت واقعیه و ظاهریه داشت، رأی امام خمینی بر عدم جعل شرعی است. سیدنا الاستاد فرمودند که در عبادات صحت و فساد قابل جعل شرعی نیست اما در معاملات تابع جعل است با آن شرحی که دادیم. که درباره عبادات جعل شرعی این است که عبادات متعلق حکم شرعی است و معاملات موضوع حکم شرعی است. چند نکته را به موضوع حکم شرعی که اضافه کنیم، نتیجه می گیریم. نکته اول: فعلیت حکم مستقیما مربوط است به فعلیت موضوع، ۲. حکم کلی بر شکل و شمای قضیه حقیقیه انحلالی است، در حقیقت همان موارد جزئی فرداً فرداً می شود موضوع برای حکم. همان فرد خارجی که موضوع برای حکم شد همان زمان که موضوع محقق می شود، همان زمان حکم یعنی امضاء می آید. اما اگر توجه کرده باشید آنچه تحقیق است در ضمن بحث اشاره شد. فرق بین کلی طبیعی و قضیه حقیقیه بود که کلی طبیعی با قضیه حقیقیه فرقش این است که جعل اگر به شکل کلی طبیعی بود، مکلفین مخاطبند و از همه مکلفین عمل خواسته شده، «اقیموا الصلاه». و اگر به شکل قضیه حقیقیه بود، در حقیقت فرضیه است. ما می گوییم موضوع مفروض الوجود است، اگر کسی «احل الله البیع» نمی گوید «یجب علیکم البیع»، «أحل الله البیع»، موضوع مفروض الوجود است، اگر کسی اقدام به بیع بکند شرائطش این است. و اما در اقیموا الصلاه می گوید همه شما مکلفین صلاه را اقامه کنید. و در صورتی که جعل به شکل کلی طبیعی باشد عبادت می شود متعلق حکم، در صورتی که قضیه حقیقیه باشد معامله می شود یا متعلق متعلق حکم و یا موضوع حکم.

ص: ۱۲۸

تحقیق این است که کلام محقق نائینی است

تحقیق این است که آنچه را که محقق نائینی فرموده اند، متین ترین بیان و اجود الآراء است. برای اینکه اکثریت بر این شدند که صحت و فساد در عبادات و معاملات مجعول شرعی نیست. محقق خراسانی فرمود که اگر در عبادت صحت اضطراریه باشد تابع جعل است و ظاهریه، تحقیق این است که صحت اضطراریه به مبنای خود محقق خراسانی تابع جعل است، به مبنای محقق نائینی و شیخ انصاری صحت اضطرار است، صحت واقعیه ثانویه است. دیگر عدم اجزاء نیست و بحث از جعل شرعی به میان نمی آید. پس آنچه باقی ماند صحت ظاهریه که آن را در کلام محقق نائینی داریم. و اما سیدنا الاستاد که فرمودند در معاملات به طور کل قضایای حقیقیه است و قضیه حقیقیه انحلالیه است و فعلیت حکم تابع فعلیت موضوع است، قبول داریم اما در قضایای حقیقیه جعل شرعی ابتداءً ولو به شکل قضیه حقیقیه صورت گرفته، جعل شرعی ولو در شکل قضیه حقیقیه

صورت گرفته، جعل شرعی در ابتداء بوده است اما در موارد تطبیق یا قضایای شخصیه که محقق خراسانی هم فرمود که در موارد قضایای شخصیه صحت و فساد قهری و عقلی است، از انطباق استفاده می شود، می گوییم در قضایای شخصیه هرچند فعلیت حکم مربوط به فعلیت موضوع است ولی بعد از تطبیق صحت به طور واقعی و قهری به وجود می آید. آنجا دیگر جعل شرعی مجددا و منفرداً وجود ندارد. جعل شرعی یک جعل کلی مربوط به اصل قضیه حقیقیه است. در نتیجه می دانیم که تفصیلی که محقق نائینی فرمودند با قسمتی از بیان محقق خراسانی هم تطبیق می کند که صحت که صحت واقعیه باشد، تابع جعل نیست اما اگر صحت، صحت ظاهریه باشد طبیعتاً حکم ظاهری مورد مورد تابع جعل است. قاعده فراغ و تجاوز در عبادات و قاعده صحت در معاملات. جعل شرعی است و حکم ظاهری، در نتیجه از جمع اقوال و آراء قول متین و مطابق با واقع و تحقیق و با پشتوانه اکثریت نسبت به اصل آن بیان محقق نائینی است. این مسئله کامل شد.

امر هفتم: آیا اصلی در نهی در عبادت داریم؟

امر هفتم: محقق خراسانی در امر هفتم از امور مربوط به مسئله دلالت نهی بر فساد عبادت می فرماید: اصل در مسئله چه باشد؟ در این امر اصل در مسئله را بررسی می کند که درباره نهی وارد بر عبادت اصلی داریم یا نداریم؟ اصاله الفساد یا اصاله الصحه و غیرهما داریم یا نداریم. در این امر هفتم درباره اصل در مسئله تحقیق و بررسی به عمل می آید.

محقق قمی می فرماید: اصل فساد است

اصل این بحث قبل از زمان ایشان است، محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الاصل فی المسئله الفساد»، اصل در مسئله فساد است به این معنا که اگر عبادتی مورد نظر باشد و نهی ای در آن عبادت وارد بشود، آنگاه ما بگوییم اینجا اصلی است یا نیست، طبیعتاً می گوییم اصل فساد عبادت است و معامله ای که مثل بیع غرری نهی در آن وارد بشود، بحث و بررسی کنیم که در این صورت اصل داریم، مقتضای اصل چیست؟ می فرماید اصل فساد معامله است. دلیل ایشان این است که می فرماید: «لتوقیفیه الماهیات المخترعه الشرعیه تأسیسیه أو امضایه». ماهیات مخترعه شرعی که عبادات و معاملات است و اعم از اینکه امضائی باشد مثل معاملات یا تأسیسی باشد مثل عبادات، در هر صورت توقیفی است، یعنی صحت و ساختارش را باید از شرع بگیریم، خود ما نمی توانیم چیزی کم و زیاد کنیم. بنابراین بعد از که می گوییم توقیفیه است، الان نهی را فرض کردیم که وارد شده درباره عبادت از سوی شرع نهی وارد شده، ما فقط به دستور شرع می نگریم، نهی که شده است یعنی دیگر درست نیست. ما توجیهی در برابر توقیف نمی توانیم ارائه بدهیم. ورود نهی همان و فساد عبادت و معامله هم همان ا طلاقاً بدون هیچ استثناء و تبصره (۱)

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ص ۱۵۵.

شیخ انصاری می فرماید: بالاطلاق قابل التزام نیست

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: کلام محقق قمی درباره اصل که فرمودند به اطلاقش قابل التزام نیست. اطلاق کلام محقق قمی خالی از اشکال نیست. برای اینکه در معاملات که صحت ترتیب اثر بود، کلام محقق قمی درست است. ما شک در صحت بکنیم اصل فساد است و اصل عدم ترتیب اثر است. که این یک مطلبی است در فقه معروف و مشهور که اصاله الفساد در معاملات است (1) . اینجا یک نکته ای هم برایتان بیان کنم که قابل استفاده است. در همین اصاله الفساد در معاملات به یک اشکال برمی خوریم و آن اشکال این است که قاعده صحت یک قاعده عام، فراگیر که سیدنا الاستاد می فرماید: «تشمل المعاملات من العقود و الایقاعات و العبادات»، این قاعده صحت اینقدر گستره وسیع دارد. پس اصاله الصحه در معاملات هم داریم. از طرفی اصاله الفساد در معاملات داریم،

رفع تعارض

این یک اصل خاصی است که فقهاء از مجموع ادله و مبانی استنباط کرده اند که اصل در معاملات فساد است. و اما قاعده صحت می گوید اصل در مورد شک در عبادات و معاملات عقود و ایقاعات صحت است، پس اینجا یک تعارضی به وجود می آید، این تعارض را چه کنیم؟ در رفع این تعارض می گوییم اصاله الفساد در معاملات در صورتی است که شک در معامله برگردد به شک در تحقق ماهیت معامله و اصاله الصحه در معاملات موردی است که ماهیت معامله محقق است و شک در شرط زائد و جزء زائد و خصوصیت زائد بر ماهیت داریم، در این صورت اصاله الصحه جاری می شود.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۶۱.

شیخ می فرماید: اصل در معاملات فساد است ولی تفصیل دارد

اما توضیح رأی شیخ انصاری که فرمودند در معاملات اصل فساد است. و اما در عبادات تفصیل وجود دارد، و آن تفصیل عبارت است از شک در وجوب اعاده و شک در وجوب قضاء. اگر شک در وجوب اعاده بکنیم، نمازی که نهی به آن تعلق گرفته خوانده شد، شک بکنیم که اعاده دارد یا ندارد، در این صورت اشتغال جاری می شود و در حقیقت نتیجه اصاله الفساد می شود. برای اینکه اعاده دلیل جدا نمی خواهد، اعاده مقتضای همان دلیل اصل عمل است. ما شک در انجام اصل عمل داریم، شک در اتیان خود ماموربه و امتثال امر به عبادت است، مقتضایش اشتغال است. و اما اگر شک در قضاء بکنیم، نمازی که متعلق نهی بود خوانده شد، وقت هم گذشت، شک کردیم که الان قضاء دارد یا ندارد، می فرماید: در این صورت اصل برائت است. برای اینکه قضا امر مستقل و حکم مستقلی است، تابع فوت است و ما شک در فوت داریم، قضاء وقتی محقق می شود که یقین و احراز بکنی فوت را، الان فوت صلاه را شک کردید، یک صلاتی که انجام داده اید و ممکن است آن صلاه باشد، شک در فوت می شود مقتضای برائت. نتیجه می شود مطابق با نتیجه اصاله الصحه در عبادت. بنابراین با این توضیحی که بیان شد، به این نتیجه رسیدیم که می فرماید: کلام محقق قمی به نحو مطلق درست نیست، بلکه یک تفصیل را باید در نظر بگیریم.

ص: ۱۳۲

محقق خراسانی می فرماید: لا اصل فی المسئله

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا اصل فی المسئله الاصولیه و اما فی المسئله الفرعیه فالاصل الفساد فی المعاملات و همینطور فی العبادات کذلک». شرح مسئله: محقق خراسانی درباره اصل دو مرحله را مورد توجه قرار می دهد: مسئله اصولیه و مسئله فرعیه. می فرماید: در مسئله اصولیه از اساس اصلی نداریم،

فرق های مسئله اصولیه و فرعیه

مسئله اصولیه و فرعیه چند تا فرق دارد: ۱. مسئله اصولیه مسئله کلی است، مسئله فرعیه مسئله جزئی است. ۲. مسئله اصولیه واسطه در استنباط است، مسئله فرعیه حکم استنباط شده است. ۳. مسئله اصولیه کار اجتهاد و مجتهد است و مسئله فرعیه محل ابتلاء و عمل مقلد است. مسئله اصولیه در اینجا ملازمه بین ورود نهی و فساد، هل توجد الملازمه بین النهی فی العباده و بین فسادها أم لا توجد؟ این مسئله اصولیه است که اگر ثابت شد این ملازمه واسطه می شود در استنباط. می فرماید: در مسئله اصولیه اصل نداریم، شرح آن را سیدنا الاستاد اعلام می کند، محقق قمی به شرح مطلب اشاره ای ندارد و تا جایی که تتبع است، حاشیه ها و شرح ها هم به سرّ مطلب اشاره نکرده اند. سیدنا الاستاد می فرماید: مسئله اصولیه واقعی اصلی ندارد. چون ملازمه یک امر واقعی ازلی است از قلمرو فهم و درک ما بیرون است. نه حالت سابقه ای است و نه احتیاطی مطرح است تا ما استصحاب یا اصاله الاشتغال جاری کنیم، بنابراین در مسئله اصولیه اصلی وجود ندارد. اما در مسئله فرعیه مواردی که می بینیم مثل بیع غرری، مثل صلاه در مکان مغصوب اینجا که نهی تعلق گرفته است به عبادت و معامله موارد جزئی در این موارد که فرعی و جزئی هستند، اصل در معامله که فساد است

ص: ۱۳۳

ریشه اصاله الفساد دو چیز است

و ریشه اصاله الفساد در معاملات دو چیز است: ۱. استصحاب عدم اثر به عنوان اصل شرعی و اصل عدم ترتب اثر به عنوان اصل عقلائی. عقلاء یک معامله تا برایشان به وجود نیاید ترتیب اثر نمی دهند. با پشتوانه سیره عقلاء یک اصلی درمی آید به نام اصاله الفساد در معاملات جایی که شک در تکون و تحقق معامله بکنیم. بعد از اینکه اصاله الفساد را در معاملات گفتیم، اصاله الفساد از چه طریق؟ از آن طریق که نمی شود که اصاله عدم اثر شرعاً و عقلاییاً که اینجا مطرح نیست. اصاله الفساد در عبادات می فرماید به جهت عدم امر و وجود نهی. آنجا که مکان غصبی است همان قسمت امر فعلیت ندارد، امر نیست.

سوال: ملاک هم نیست؟

جواب: راه معروف برای کشف ملاک وجود امر است، ما علم غیب نداریم، ما با شارع که در جعل شریک نبودیم تا ملاک را با خبر باشیم، ما از طریق امر می فهمیم، امر که نبود ملاک هم نیست. بنابراین در آن مقطعی که نهی آمده امر نیست، از یک سو امر نیست و از سوی دیگر نهی است. عدم امر و وجود نهی طبیعتاً اقتضاء می دارد فساد عبادت را. عبادتی که امر ندارد و نهی دارد، قطعا صحیح نخواهد بود. این وجهی بود که محقق خراسانی برای اصاله الفساد در عبادت بیان فرمودند. بعد از که فرمایش محقق خراسانی بیان شد، رأی محقق نائینی، ایشان می فرماید: اصل در مسئله نهی در عبادت نیاز به تفصیل و توضیح دارد. اگر چنانچه نهی تعلق بگیرد به معاملات، معلوم است و تقریبا مورد تسالم است که نهی در معاملات موجب فساد است، و اصل در معاملات هم فساد است. و بعد می فرماید: اما اگر در عبادات باشد، در عبادات که بحث بکنیم فرق است بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه. اگر شبهه موضوعیه بود، اصل اشتغال است، اصل که اشتغال شد نتیجتاً با اصاله الفساد موافق است. در شبهه موضوعیه که در حقیقت شک در تحقق این مورد شخصی است که این عبادت آیا موضوعاً این عبادت که الان انجام شد، این موضوع خاص آیا درست است یا درست نیست؟ شک در اصل تحقق است. اصلی که در این رابطه می توانیم داشته باشیم عبارت است از اصاله الاشتغال که نتیجه اش موافق است با اصاله الفساد. اما اگر مسئله شبهه حکمیه بود، در این صورت مسئله مربوط می شود به شک در شرطیت و مانعیت و شبهه در حکم می شود. شرطیت و مانعیت هم حکم وضعی است، شبهه حکمیه شک متعلق به حکم وضعی است در اینجا. پس از که شبهه حکمیه شد و شک در شرطیت و مانعیت شد، مسئله مربوط می شود به آن مسئله معروف اصولی که محل خلاف است و آن دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی. اقل و اکثر ارتباطی مثال بارزش شک در جزئیت و شرطیت است. جزئیت و شرطیت مربوط به بدنه است، می شود ارتباطی. اگر خواستید مثال ارتباطی را پیدا کنید شک در جزئیت و شرطیت شئ می شود شک در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی. در این مسئله اختلاف نظر وجود دارد و نظر اقوی که شیخ انصاری و محقق اصفهانی اعلام می کنند این است که مقتضای اصل برائت است. خود محقق نائینی در این مورد مطلب را صریح اعلام نمی کند، می فرماید: مبنائی است. بنابراین طبق قواعد اولیه مطلب از این قرار شد (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۹۳.

اما قاعده ثانویه صحت است

اما قاعده ثانویه چیست؟ می فرماید: براساس قاعده ثانویه که قاعده صحت و فراغ و تجاوز و غیرها باشد، مسئله فرق می کند. طبق قواعد ثانویه می توانیم بگوییم که اصل صحت است.

حکومت قواعد بر اصول عملیه

قواعد فقهیه حاکم اند بر اصول عملیه و همچنین از نظر تعابیر اصولی اصول عملیه قواعد اولیه است و قواعد فقهیه قواعد ثانویه است. طبق قواعد اولیه شرح همان بود که گفتیم ولی طبق قواعد ثانویه که حاکمند بر قواعد اولیه مقتضای قاعده صحت و فراغ صحت معامله و عبادت است. ما حصل فرمایش محقق نائینی هم بیان شد، رسیدیم به رأی و نظر محقق اصفهانی و سیدنا الاستاد ان شاء الله جلسه آینده.

جمع بندی بحث اصاله الفساد ۹۳/۰۸/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جمع بندی بحث اصاله الفساد

گفته شد که اصاله الفساد در معاملات به عنوان اصل جاری در فروع یک اصلی است که قابل انکار نیست در عبادات و در معاملات. ما حصل وجه وجود این اصل این شد که در مسئله اصولیه یا اصلیه اصلی نداریم یعنی آن ملازمه که بین دلالت نهی بر عبادت و فساد عبادت باشد، از دسترس ما بیرون است، یک امر واقعی ازلی است. اما در مسئله فرعیه یعنی عبادات و معاملات مورد اتیان و عمل، اصل در معاملات فساد است و اصل در عبادات هم فساد، در صورتی که نهی در عبادات و معاملات آمده باشد. این خلاصه استدلال محقق خراسانی بود که درست و متین و قابل التزام است. اما آنچه را که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که اصاله الفساد را باید در عبادات تفصیل قائل بشویم و آن تفصیل عبارت بود از تفصیل بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه. در شبهه موضوعیه اصل همان فساد است، اصاله الفساد جاری است، در شبهه موضوعیه امر مربوط می شود به مسئله دوران بین اقل و اکثر ارتباطی.

ص: ۱۳۵

تحقیق مطابق کلام محقق خراسانی است

اما در جمع بندی و تحقیق می گوییم که آنچه را که محقق خراسانی فرمود، درست و مطابق تحقیق است و آنچه را که محقق نائینی فرمود که عبارت بود از تفصیل، لا یمکن المساعده علیه. وجه آن را سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درست همان است که محقق خراسانی فرمود و برای اینکه نهی که تعلق بگیرد به عبادت قابل تقرب نخواهد بود. به وسیله نهی عبادت مبغوضیت پیدا می کند. عملی که مبغوضیت دارد، نمی شود در همان حال وصف مبغوضیت محبوبیت داشته باشد و قابلیت تقرب را داشته باشد. و در معاملات هم همینطور که گفته شد اصل فساد است به معنای اصل عدم ترتیب اثر که اصل

هم به دو معنا توضیح داده شد، اصل شرعی و اصل عقلایی درست است و ایشان می فرماید: نقطه اصلی این است که شک ما در صحت عبادت که حکمیه باشد یا موضوعیه، عامل و سبب دیگری ندارد که مثلا فرض کنید دلیل شرطیت دلیل کاملی نیست. شک می کنیم در شرطیت، آن موقع طبیعتاً اگر بخواهیم اصل جاری کنیم، اصل برائت می شود و یا اگر دلیل کامل بود، شک می کنیم که این شرط اضافی را هم دلیل می تواند بیاورد یا نه، اشتغال جاری می کنیم. ولی نکته اصلی این است که شک ما در عبادت و معامله در اینجا از هیچ عامل و داعی وارد مسئله نشده و فقط از جهت ورود نهی در عبادت شک به وجود می آید. ما بنابراین آن ورودی را قطعا از نظر دور نمی داریم. نهی آمده، در صورتی که نهی آمده باشد، اگر شک بکنیم قطعا مقتضای اصل فساد است، چرا؟ همان را که محقق خراسانی فرمود: در این مقطع که نهی آمده است امر نیست و نهی هست. بنابراین راهی برای صحت وجود ندارد (1) . این مطلب کامل شد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۲۹.

امر هشتم اقسام تعلق نهی

پس از که بحث وجود اصل در مسئله را گفتیم به آخرین امر مقدماتی توجه کنید. امر هشتم: اقسام تعلق نهی، نهی که عبادت تعلق می گیرد براساس واقعیت تعلق این تعلق نهی از خود اقسامی خواهد داشت. چون متعلقاتش فرق می کند. یا نهی تعلق می گیرد به ذات عبادت یا به جزء یا به شرط یا به وصف. بنابراین نهی اقسامی دارد به اعتبار متعلق. این اقسام را صاحبنظران اصول قدس الله انفسهم الزاکیات شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در مطارح الانظار در این امر هفتم اقسام تعلق نهی در عبادت را بیان می کند (۱) . و همینطور محقق خراسانی در امر هشتم این اقسام را بیان می کند و سیدنا الاستاد در مقدمه هفتم هماهنگ با شیخ و محقق خراسانی متعلق نهی را بیان می کند، منتها به شکل واضح و شمارش شده. می فرماید: نهی ای که تعلق می گیرد به عبادت براساس اختلافی که در متعلق وجود دارد، این تعلق نهی در عبادت پنج قسم است: ۱. نهی ای که متعلق است به ذات عبادت بما هی عبادت. مثل نهی از صلاه حائض یا صلاه در حال حیض که تعلق نهی گرفته است به ذات صلاه. ۲. نهی متعلق به جزء عبادت که نهی تعلق گرفته باشد مثلاـ طبق مثالی که شیخ نقل می کند تعلق گرفته باشد نهی به خواندن سوره عزائم در نماز. ۳. نهی ای که متعلق باشد به شرط عبادت مثل نهی از وضو در آیه ذهب. ۴. نهی که متعلق است به وصف ملازم عبادت، وصف است ولی وصف لا ینفک و ملازم، مثل نهی متعلق به جهر و یا اخفات که متعلق به قرائت است و وصف ملازم و لاـ ینفک. ۵. وصفی که مفارق است با عبادت ولیکن اتفاقا هم زمان قرار می گیرد. مثل تصرف در مال غصبی که هم زمان می شود با اکوان صلاه (۲)

ص: ۱۳۷

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۶۱ و ۱۶۲.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۳.

قسم پنجم از دائره بیرون است

این پنج تا قسم که گفته شد، همه اقسام چهارگانه مورد بحث است، فقط قسم پنجم از محدوده بحث خارج است، آنچه را که سیدنا الاستاد و تحقیق اعلام می کند که قسم پنجم از سنخ مسئله دلالت نهی بر فساد نیست، بلکه از سنخ اجتماع امر و نهی است که صلاه در دار مغصوب با همان شرحی که دادیم، امتناعی، اجتماعی و سرایت و عدم سرایت تا به آخر. این پنج مورد گفته شد که چهار مورد آن محل نزاع است که ان شاء الله بحث بشود و مورد پنجم بیرون است. بعد از که مقدمات هشت گانه وارد بحث اصلی می شویم،

بررسی دلالت نهی در عبادت و معامله بر فساد آن

مقدمات هشت گانه برای این بود که ذهن ما آماده بشود و آگاهی لازم حاصل بشود تا ما بتوانیم تحقیقاً درک کنیم که نهی در عبادت دلالت بر فساد عبادت می کند یا نمی کند.

استدلال شیخ

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر نهی تعلق بگیرد به اصل و ذات عبادت مقتضی فساد است «لعدم جواز اجتماع الوجوب و الحرمه فی المورد المعین» به جهت اینکه نهی مقتضی حرمت است و عبادت هم امری داشته و امرش اقتضاء می کند وجوب را، در حالی که نهی آمده اگر آن وجوب هم باقی باشد، طبیعتاً جمع بین ضدین می شود. از آنجا که جانب نهی ترجیح دارد و وارد است، وارد مورود را بیرون می کند و فقط نهی است و دلالت بر بطلان و فساد. و اما اگر نهی متعلق باشد به جزء عبادت در این صورت هم می فرماید: به طور مسلم نهی دلالت می کند بر فساد بلکه این تعبیری که ما می گوییم که نهی دلالت می کند بر فساد این مسامحه است، ایشان می فرماید: درست آن این است که بگوییم فساد در عبادت فساد موجب می شود منع از مقارنه با مانع را. نهی در جزء یعنی آن جزء مانع صحت و حقیقتش این است که فساد عبادت در واقع موجب می شود که مقارنه به مانع صورت نگیرد، از مانع اجتناب شود. در نتیجه نهی متعلق به جزء عبادت هم موجب فساد عبادت است بلا اشکال (۱)

ص: ۱۳۸

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۶۳.

سوال:

جواب: بحث نسیان و غفلت بـاب جـدایی است و برای خود قاعـده و حکـم جـدایی دارد. طبیعت امر و نهی مربوط می شود به مکلف جامع شرائط و ملتفت اما نسیان چه اثر دارد، غفلت چه اثری دارد، بحث جدایی دارد و بحث کردیم که خلاصه آن این بود قاصر و مقصر، که مقصر در حقیقت عامد بالواسطه است.

استدلال محقق خراسانی در دو مقام است

محقق خراسانی می فرمایـد: بایـد اصل مسئله را بیان کنیم، می فرمایـد: مسئله را در دو مقام بیان می کنیم: مقام اول عبادات و مقام دوم معاملات. اما عبادات می فرماید: نهی در عبادت دلالت دارد بر فساد اطلاقاً، اطلاقاً به این معنی که اعم از اینکه متعلق به ذات عبـادت باشـد یـا متعلق به جزء عبـادت. می فرمایـد: عبادت یا صـحت عبادت را به هر معنایی که در نظر بگیریم که دو معنی بیشتر نبود که آن ۱. موافقت امر، ۲. سقوط قضـاء و اعاده، به هر معنی که در نظر بگیریم، با وجود نهی نه موافقت امری است و نه سقوط، موافقت که نبود و سقوط هم که نبود، فساد می شود. با عبارت دیگری هم بیان می کند که عبادتی که نهی در آن تعلق گرفته است امر نـدارد و نهی که دارد این عملی که نهی دارد قابلیت تقرب را نخواهـد داشت. و بعـد از این شـرح اعلام می دارد که در عبـادت فرق نمی کنـد ذات عبادت منهی عنه باشـد یا جزء همان عبادت. جزء عبادت هم از اجزاء همان عبادت است. این حکمی بود که اعلام شد درباره نهی متعلق به ذات عبادت و جزء عبادت. اما درباره شـرط می فرماید: شـرط دو قسم است: شـرط توصـلی و شـرط عبادی. اگر شـرط توصلی باشد نهی در آن شرط نه موجب فساد آن شرط می شود و نه موجب فساد مشـروط به آن شـرط می شود. چون توصلی است. مثلا تطهیر بدن از خبث، یک وقتی با آب غصبی است، تطهیر شـده بـا آب غصبی هم ازاله خبث می شود. خود شـرط محقق می شود. بـا همـان بـدن تطهیر شـده به وسیله آب غصبی نمـاز بخوانـد و هیـچ اشـکالی نـدارد، چون توصل است، آن واقعیت در نظر است. واقعیت ازاله است. یک ذنبی و گناهی را مرتکب شده باشد، بحث جدایی است، اما نه موجب فساد شـرط است که تطهیر باشد و نه موجب فساد مشـروط است که عبادت باشد. غالب در شـروط هم گویا این باشـد. و اما اگر شـرط عبادت باشـد مثل وضو در این صورت اگر نهی تعلق بگیرد به وضو، مثلا وضو در مکـان غصبی یـا وضو در آنیه ذهب در این صورت که وضو متعلق نهی باشـد، وضو شـرط است امـا شـرطی است که عبـادت است. در این صورت موجب فساد عبادت می شود، عبادت مربوط به آن است و آنکه عبادت بود انجام نگرفت، متعلق نهی بود، متعلق نهی که بود امر نداشت و نهی داشت و قابلیت تقرب وجود نداشت. درباره شـرط این تفصیل را ایشان ارائه می کنند.

اما کلام محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: کلام محقق خراسانی و بیان ایشان که آمده است درباره تعلق نهی به عبادت و جزء عبادت لاـ بأس به، اما درباره شرط نیاز به دقت دارد و قابل تامل است. وجه تامل این است که نهی ای که متعلق است به شرط آن شرط منهی عنه شرطی است به معنای مصدری انجام دادن، غسل کردن، شستشو کردن و آنکه شرط واقعی عبادت است آن شرطی است به معنای اسم مصدری شستشو نه شستشو کردن، فرقش این است که اسم مصدر فاعل و عمل فاعل را در ضمن ندارد و خود کار را اعلام می کند اما عمل عامل را در ضمن ندارد اما مصدر عمل عمل عامل را هم دارد که شستشو کردن. و آنچه که متعلق نهی است و فعل مکلف است شستشو کردن، معنای مصدری است. به عبارت دیگر متعلق نهی تطهیر است و شرط عبادت طهارت است به معنای اسم مصدری که پاکیزگی است، اولی پاکیزه کردن که فعل مکلف می شود و متعلق خطاب. بنابراین نتیجه این است که نهی در واقع به شرط واقعی عبادت تعلق ندارد، آنچه که به آن تعلق دارد شرط واقعی عبادت نیست و آنچه که شرط واقعی عبادت است، متعلق نهی نیست. بنابراین شرط که متعلق نهی نبود، اصلا عبادت هم باشد نهی ندارد، نهی نیست تا دلالت بر فساد بکند (۱) . این شرحی بود که ایشان فرموده بود که با تلخیص بیان شد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۹۹.

سید الاستاد می فرماید: فرق مصدر و اسم مصدر اعتباری است

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شیخ ما محقق نائینی که فرق بین مصدر و اسم مصدر را اعلام کرده اند، مطلب تحقیقی است ولی مطلب واقعی نیست. واقع این است که فرق بین مصدر و اسم مصدر یک فرق اعتباری است. هر دو عملیات تطهیر است، اگر نسبت تطهیر به اعتبار عامل در نظر گرفته شود می شود مصدر و اگر منهای عمل عامل مصدر در نظر گرفته بشود، می شود معنای اسم مصدر. به عبارت دیگر فرق اعتباری است، به اعتبار انجام آن می شود مصدر و به اعتبار خود عمل انجام گرفته می شود اسم مصدر، فرقش شبیه فرق ایجاد و وجود است که گفتیم اعتباری است، به اعتبار فاعل ایجاد می گوییم و به اعتبار فعل وجود می گوییم. این فرق ایجاد و وجود چطوری اعتباری است، و ایجاد مصدر است و وجود اسم مصدر است، اینجا هم درست فرق اعتباری است، به اعتبار فاعل می شود مصدر و به اعتبار خود فعل می شود اسم مصدر. فرق اعتباری فرق ماهوی نیست. دو چیزی که با هم دیگر متجانس باشند و فرق اعتباری داشته باشند تعدد ندارد. تعبیر متعدد و ماهیت واحده هستند. بنابراین این فرمایش ایشان به نتیجه نرسید. بعد می فرماید: حق این است که ملازمه بین ورود نهی در عبادت و دلالت آن بر فساد یک ملازمه قطعی است. اعم از اینکه ذات عبادت باشد یا جزء یا شرط. و این فساد و این ملازمه بین نهی در عبادت و فساد آن به ملاک واحد است، در همه این موارد متعلق به ذات باشد، به جزء باشد، به شرط باشد و آن ملاک و مانع این است که عملی که نهی دارد گفتیم که اینجا بحث ما فقط از جهت ورود نهی است، در صورتی که عبادت نهی دارد، ذات عبادت یا جزء عبادت یا شرط عبادت، خود وجود نهی امر را در آن مقطع کنار می گذارد، امر نیست و نهی است و قابلیت تقرب وجود ندارد همانکه محقق خراسانی گفت (۱) . تا اینجا مسئله دلالت نهی بر فساد نسبت به جزء و اصل و شرط عبادت معلوم شد، تتمه بحث برای جلسه آینده.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۲۲.

تحقیق تکمیلی دلالت نهی بر فساد در عبادت و معامله ۹۳/۰۸/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی دلالت نهی بر فساد در عبادت و معامله

رأی محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این شد که اگر نهی تعلق بگیرد به اصل عبادت که طبیعتاً آن عبادت امر ندارد و نهی وارد است و قابلیت تقرب وجود ندارد. اما اگر تعلق بگیرد به جزء عبادت، آن جزء عبادت هم عبادت است در حقیقت.

محقق خراسانی نهی در اصل و جزء را می گوید ولی شرط را در ضمن استدلال می آورد

در دو جا این مطلب را ایشان بحث می کند، در ابتدای بیان اقسام متعلق که امر هشتم بود، می فرماید: اگر امر تعلق بگیرد به جزء عبادت مثل نهی از جهر و جهر متعلق به قرائت است و قرائت هم جزء صلاه، طبیعتاً دلالت می کند بر اینکه خود عبادت منهی عنه است، جزء لا ینفک عبادت خود عبادت است. اما در همان امر مقدماتی می فرماید: اگر جزء منهی عنه قابل تبدیل و جایگزینی باشد، مثلا نهی تعلق گرفته است که سوره عزائم را نخوانید، می توانید آن سوره را جایگزین کنید، در عین حالی که یک مقدارش را خواندید، یک سوره دیگر بخوانید. در اینجا نهی دلالت می کند بر فساد خود آن جزء نه بر فساد اصل عبادت، چون آن نقص عبادت جبران شد. در مقدمه هفتم این را می گوید، اما در بیان اصل مطلب که می رسد، می فرماید: نهی متعلق به اصل عبادت و جزء عبادت، هر دو دلالت بر فساد می کند. و تفصیلی درباره شرط اعلام فرمودند که گفتیم. اشکالی که از سوی محقق نائینی مطرح شده بود فرق بین مصدر و اسم مصدر هم گفته شد و جوابی هم که سیدنا الاستاد داد، گفتیم. بنابراین رأی و نظر محقق خراسانی نسبت به نهی متعلق به اصل عبادت و جزء عبادت و شرط عبادت معلوم شد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در بیان اقسام متعلق شرط را ذکر نمی کند و اما در ضمن استدلال شرائط را با اجزاء یکی اعلام می کند از نظر حکم، می فرماید: اجزاء و شرائط درباره تعلق نهی یک حکم را دارد. همانطوری که نهی در جزء موجب فساد عبادت می شود، نهی در شرط هم موجب فساد عبادت می شود. بعد از اینکه مطلب کامل شد و رأی و نظر این اعاظم معلوم شد، در آخر گفتیم که سیدنا الاستاد فرمودند که ملاک فساد یک امر واحدی است و آن عدم صلاحیت تقرب، دیگر آن ملاک در نهی نسبت به اصل عبادت و نهی نسبت به جزء عبادت و نهی نسبت به شرط عبادت فرق نمی کند. بنابراین دلالت نهی در عبادات بر فساد معلوم شد از نظر اقوال و از نظر تحلیل اصولی.

ص: ۱۴۲

اشکال و جواب

اشکال و جواب: اشکالی است که گفته می شود نهی ای که دلالت بر فساد می کند در عبادات آن نهی ای است که موجب حرمت ذاتیه در عبادت بشود. و اگر نهی در عبادت موجب حرمت ذاتیه در عبادت نشود، فسادی در پی نخواهد داشت. آنچه که سبب فساد در عبادت می شود حرمت ذاتیه عبادت است که او به وسیله نهی باید محقق بشود. با این نکته مقدماتی اشکال این است که در مورد نهی در عبادت، حرمت ذاتیه نـاممکن است. برای اینکه نهی که متعلق است به عبادت، آن عبادت امر

نـدارد و امر که نداشـته باشـد اگر انجام بشود بـدون امر عبادت نیست تا حرمت ذاتیه روی آن حمل بشود. اما اگر به قصـد امر تشـریعاً انجام بشود مکلف عاصـی بگوید من این عبادت و صـلاه را در حال حیض را مثلا خودم قصد امر می کنم، امر نداشته باشد، این تشـریع می شود و حرمت می شود حرمت تشـریعیه. حرمت تشـریعیه اجتماع مثلین است، در صورت حرمت تشـریعیه برای آن عبـادت حرمت ذاتیه نیست، چون اجتمـاع مثلین محال است، حرمت تشـریعیه که آمـد زمینه را برای حرمت ذاتیه باقی نمی گذارد. این اشکالی بود که گفته شده است.

سوال: صلاه حائض از حرمت ذاتی است،

جواب: معروف این است که صـلاه حائض حرمت ذاتی دارد، و حرمت ذاتی که دارد اینجا اصـلا عبادتی نیست. امر نـدارد. ما در این مسـئله که ورود نهی در عبـادت موجب فساد عبادت بشود و آن هم حرمت ذاتی برای عبادت بیاورد، صـلاه حائض که اصـلا حرمت ذاتی دارد، این از محـل بحث بیرون است. اصـلا سـالبه منتفی به انتفاء موضوع است، اینجا امری نیست و عبادتی نیست. اگر انجام بشود حرام شـرعی است و آن عبادتی نیست و در آن بحثی نـداریم. کسـی نمی گویـد کسـی که حائض اگر نمـاز بخوانـد، نمـازش درست است، قطعـاً باطـل است. اما اگر کسـی بیایـد و در یک جایی که فرض کرده است حرمت ذاتی است، آن را اگر انجـام می دهـد بـدون امر که عبـادت نیست و بـا امر که خودش از پیش خودش امر اختراع و اعلام بکنـد می شود تشـریع. و براساس عـدم امکان جمع بین مثلین حرمت تشـریعی که آمـد، حرمت ذاتی دیگر آن وجود نخواهد داشت. این اشـکال بود، جواب آن: محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این اشـکال وارد نیست. اولا در امور مقدماتی گفتیم که منظور از عبـادت یـا تعلیقی است و یـا عبادت ذاتی. تعلیقی مثل صوم عیـدین، اگر شارع امر بکنـد و منهی عنه نبود، عبادت می شـد. و عبادت ذاتی به معنای محبوبیت ذاتی مثل سـجود و رکوع. بعد از که عبادت را به آن یکی از دو آن صورت تصور کردیم، این اشـکال دیگر زمینه نـدارد که بگویی عمـل را انجـام می دهیـد امر نـدارد، آنگونه عبـادت هـا نیـاز به امر نـداشت، بنـابراین اشـکال از اساس منتفی است. این جواب اول بود که معنایی که برای عبادت ما در نظر گرفته بودیم در امور مقـدماتی نیـاز به امر نـداشت، بنـابراین مـا می گوییم یـک عبـادتی که نهی به آن تعلق گرفته آن عبادت را مثل سـجود که محبوبیت آن ذاتی است، الان اگر کسـی به عنوان عبـادت انجـام بدهـد، به عنوان امر نیست تا تشـریع بشود، نیاز به امر نـدارد، محبوبیت آن ذاتی است. اگر کسـی انجام بدهد، درست است یا درست نیست؟ مسـئله قابل تصور است و اشـکال وارد نیست که گفته بشود امر اگر در مثـل منهی عنه قصـد نشود که عبادتی نیست و اگر قصـد بشود تشـریع است، ما می گوییم عبادت در مورد بحث ما آن اعمالی است که محبوبیت ذاتی داشت و آن محبوبیت ذاتی نیاز به امر نـداشت مثل سـجود که نیاز به امر ندارد و محبوبیت آن ذاتی است و عبادتی است برای خدا. لذا انجام بشود، محل نزاع قرار می گیرد که آیا نهی نسبت به او موجب فساد می شود یا نمی شود و دیگر زمینه نه برای اجتماع مثلین است و نه زمینه برای اشکالی که امر نداریم، در کار است.

سوال: اگر ارشاد به مانعیت باشد، این بحث های اجتماع مثلین نیست

جواب: اشکال این است که در دلالت نهی بر فساد عبادت باید نهی دلالت کند بر حرمت ذاتی عبادت، و مانع بودن حرمت ذاتی نمی آورد. مثل صلاه حائض که حرمت ذاتی دارد، آنگونه باید باشد که اگر آنگونه نباشد موجب فساد عبادت نمی شود. و نهی نمی تواند عبادتی را حرمت ذاتی درست کند، برای اینکه در صورتی که نهی آمده، عبادت اصلا نیست تا بگوییم عبادتی است و نهی حرمت ذاتی درست کرده مثل صلاه حائض که اصلا عبادت نیست. اگر کسی آن عمل منهی عنه را به همان شکل انجام بدهد که نه امر است و نه عبادت است از اساس. و اگر همان عبادت را به قصد امر جعلاً انجام بدهد، خودش از ذهن خودش امر جعل کند می شود تشریع. اگر تشریع شد از باب اجتماع مثلین حرمت تشریعیه با حرمت ذاتیه قابل جمع نیست. این اشکال بود. جواب اول که گفته شد این شد که منظور از عبادت می تواند عبادتی باشد که محبوبیت ذاتی دارد، مثل سجود، این نیاز به امر ندارد تا بگویید امر نیست، عبادت نیست و اگر امر قصد کنید تشریع است، بلکه ذاتاً عبادت است و نیاز به آن ندارد. نهی که بیاید نهی به عبادت تعلق گرفته است.

سوال: اگر امر بر صلاه نبود، محبوبیت ذاتی از کجا می آمد؟

جواب: محقق خراسانی فرمود که از عبادت ها اعمالی است که برای اهل شرع و موحدین و عباد الله آن اعمال فقط عبادت خداست براساس مذاق شرع و براساس ضرورت شرع. مثلا سجده برای خدا «السجود لله فحسب و الرکوع لله فحسب بضروره الشرع و الدین». جواب دوم: اجتماع مثلینی در این مسئله وجود ندارد. چون در اجتماع مثلین وحدت موضوع و محمول و مکان باید باشد و اینجا مکان واحد نیست. مکان تشریع جوانح است و مکان حرمت ذاتی جوارح است، عمل جوارحی است و عمل جوانحی است، وحدات ثمانیه براساس قول مشهور و براساس نظر ملاصدرا وحدات تسعه و براساس رأی ابن سینا وحدات عشره محقق نیست. علاوه بر وحدات ثمانیه وحدت حمل و وحدت مرتبه هم رعایت می شود که وحدات ثمانیه می شود وحدات عشریه. جواب سوم این است که از اصل مبنای اشکال را بی اساس می دانیم. مبنا این بود که اگر حرمت ذاتیه نباشد، موجب فساد در عبادت نمی شود. اختصاص به حرمت ذاتیه ندارد، حرمت تشریعیه هم کافی است برای فساد عبادت. ما همان روش را دنبال می کنیم، می گوییم قصد امر که اینجا امر نیست، اگر قصد امر کند تشریع است و حرمت تشریعیه کافی است برای فساد عبادت. با این سه جواب اشکال حل شد.

ص: ۱۴۴

تتمه: اگر نهی عرض شد

یک تتمه ای هم می فرماید و این قسمت از بحث کامل می شود، تتمه این است که می فرماید: اگر نهی عرضی باشد، مربوط می شود به مسئله دلالت امر بر نهی از ضد. منظور از عرضی بودن این است که نهی کنایه باشد از امری که بعد از آن بیاید. مثلاـ بگوید «لاـ تصلّ فی المسجد» کنایه از اینکه «ازل النجاسه عن المسجد»، این «لا تصلّ»که الان نهی است این در حقیقت نهی نیست بلکه کنایه از امری است که در آنجا آمده است. اگر نهی به این صورت درآمد، می شود نهی شکلی و کنائی و ظاهرش نهی است و باطن آن امر است. در این صورت آنچه تحقیق است این است که دلالت بر فساد وجود ندارد. چون مبتنی می شود به مسئله امر به شئ اقتضای نهی از ضد، و تحقیق این بود که امر به شئ اقتضای نهی از ضد را ندارد. بنابراین اگر نهی به این صورت درآمد یک استثناء است، استثناء از قاعده کلی که قاعده کلی دلاله النهی فی العباده علی الفساد، از آن قاعده کلی این مورد را استثناء بکنید.

تایید شیخ طائفه

شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «النهی یقتضی فساد المنهی عنه». به صراحت و به عنوان یک قاعده اعلام می دارد که نهی در عبادت اقتضاء می کند فساد آن عبادت را. این یک مطلب قطعی است و در جهت اثبات این مطلب استدلال می فرمایند که دو مورد از استدلال های ایشان که مهم ترین ادله است، قابل تعرض است. می فرماید: ۱. امر بلا شبهه بر اساس قواعد مذهب عدلیه مصلحت دارد و نهی بلا شبهه براساس قاعده عدلیه مفسده دارد. ما اگر در مورد منهی عنه مفسده را نادیده بگیریم و بگوییم انجام آن درست است یعنی مصلحت دارد، جمع بین مصلحت و مفسده و منتهی به تضاد می شود و این قطعاً قابل التزام نیست و کار ناممکنی است. بنابراین نهی قطعا دلالت بر فساد می کند. ۲. روایتی را نقل می کند، می فرماید: «قوله علیه السلام» که سند ندارد اما شیخ طوسی گفته، اینها منابع روایات ماست. در شرحش نوشته اند که روایت را ندیدیم، خب جایش اینجاست، خود شیخ طوسی که بگوید «قوله علیه السلام» حجت قاطعه قطعیه است. ولی ما آدرس آن را از عوالی اللئالی آوردیم جلد ۱ صفحه ۲۴۰ معصوم می فرماید: «من أدخل فی دیننا ما لیس منه فهو ردّ»، کسی که چیزی که از دین نباشد، وارد دین بکند، آن ورود نادرستی است و مردود است. و می فرماید: معلوم است که منهی عنه ماموربه و عبادت نیست. اگر ما منهی عنه را عبادت و صحیح تلقی کنیم، می شود از قلمرو حدیثی که چیزی که در دین نبوده است، وارد دین شده است و مردود (۱) . بنابراین در نتیجه منهی عنه فاسد است و دلالت نهی در عبادت بر فساد کامل است بلا شبهه و اشکال. بنابراین مقام اول که عبارت بود از دلالت نهی در عبادت بر فساد کامل شد. آراء فقهاء به طور کل از صاحبنظرانی از زمان شیخ انصاری، محقق قمی تا محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات از لحاظ اقوال بر این شد که دلالت نهی در عبادت بر فساد مسلم است، از لحاظ تحلیلی هم یک ملاک واحد که سیدنا الاستاد فرمود کافی است و آن این است که در صورت تعلق و ورود نهی قابلیت تقرب وجود ندارد. پس از صحت خبری نخواهد بود. اما نهی در معاملات ان شاء الله جلسه آینده.

۱- العده، شیخ طوسی، ص ۲۶۵.

مقام دوم دلالت نهی در معاملات بر فساد ۹۳/۰۹/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقام دوم دلالت نهی در معاملات بر فساد

محقق خراسانی پس از تمهید مقدمات فرمودند بحث اصلی در دو مقام بررسی می شود: مقام اول حکم نهی در عبادات که بحث شد. اما مقام دوم که عبارت است از بحث درباره دلالت نهی در معاملات بر فساد به این معنا که اگر نسبت به یک معامله ای نهی آمده باشد، مثل «نهی النبی عن بیع الغرر»، این نهی موجب فساد معامله می شود یا نمی شود؟ فقط مخالفت نهی یک تخلف و یک حرمت تکلیفی داشته باشد اما فساد وضعی در پی نداشته باشد. بعد از که محل نزاع تحریر شد، ابتداء اقوال آنگاه بررسی و ادله. از لحاظ اقوال به ترتیب شیخ انصاری، محقق خراسانی تا محقق نائینی و سیدنا الاستاد.

اقسام چهارگانه متعلق نهی در معاملات در نظر شیخ انصاری

قول اول شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را مبسوط بحث می کند که ما حصل فرمایش ایشان این است که متعلق نهی در معاملات چهار قسم است: ۱. تعلق نهی بر نفس سبب، فقط سبب معامله مورد نهی قرار بگیرد و متعلق نهی باشد. سبب که عبارت است از عقد و ایجاب و قبول. متعلق نهی قرار بگیرد در مثال معروف ایجاب و قبول در وقت نداء یعنی «نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع (۱) [۱]» که نهی از بیع است. ۲. نهی که تعلق بگیرد به مسبب، به خود سبب نهی وارد نمی شود و تعلق نمی گیرد به مسبب یعنی آن نقل و انتقالی که پس از معامله بیع صورت می گیرد، آن تملیک و تصرف مورد نهی شرعی است. مثل بیع مصحف به کافر. اصل عقد که «بعت و اشتریت» باشد مورد نهی نیست، قرآن به دست کافر تحویل بدهید مورد نهی است. فروش قرآن مورد نهی است. مسبب متعلق نهی قرار می گیرد. ۳. نهی که تعلق می گیرد بر آثار معامله بیع، مثل حرمت تصرف در ثمن و مثمن که مثال آن «ثمن الخمر سحت» یا اکل ثمن کلب حرام است، نهی تعلق می گیرد به خود بیع که عبارت باشد از اکل از بیع میته، یا تعلق می گیرد به ثمن بیع که «ثمن الخمر» یا «ثمن العذره سحت». به عبارت واضح یا حرمت تعلق می گیرد به خود بیع که می گوید بیع منابذه یا بیع میته یا حرمت متعلق است به ثمن آن معامله بیع مثل «ثمن العذره سحتٌ». ۴. نهی که تعلق می گیرد به سبب خاص از جمع اسباب معامله، مثل نهی متعلق به بیع ربوی که این معامله اگر غیر ربوی باشد، اشکال ندارد. این سبب خاصی که ربوی باشد «حرّم الربا» (۲) . چهار قسم بیان شد، محقق خراسانی هم همین چهار قسم را آورده با عبارت کوتاه تر، عبارت شیخ انصاری واضح تر است اما طولانی و مفصل و عبارت محقق خراسانی کوتاه تر است ولی یک مقدار معقّد و پیچیده است.

ص: ۱۴۶

۱- جمعه/سوره۶۲، آیه۹.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۶۳ تا ۱۶۵.

حکم قسم اول و قاعده

بعد از این که چهار قسم گفته شد، شیخ انصاری به تفصیل احکام این اقسام را بیان می فرماید که قسم اول عبارت بود از تعلق نهی بر سبب، خود سبب منهی عنه بود یعنی متعلق نهی ایجاب و قبول است فحسب، مثل حرمت عقد بیع وقت نداء می فرماید: این قسم به طور واضح دلالت بر فساد معامله ندارد. چون دو تا حکم جدا از هم اند. حکم تکلیفی، حرمت انجام معامله وقت اقامه نماز و اما اصل معامله تابع شرائط خودش است. شرائطش اگر فراهم و محقق بود، معامله صحیح است. یک حرمت تکلیفی انجام شده. قاعده این است «لا ملازمه بین الحکم التکلیفی و الحکم الوضعی». ملازمه ای نیست و هر دو جدا از هم اند.

قسم دوم را شیخ تفصیل قائل شده

اما قسم دوم که عبارت بود از تعلق نهی بر مسبّب که مثال آن بیع قرآن برای کفار بود، شیخ انصاری در این قسم از اقسام تفصیل ارائه می فرماید که اگر گفتیم اسباب و مسببات در معاملات موثرات عقلیه است و تعاملات عقلاییه است و موثرات عقلیه است، شارع فقط احاطه دارد بر این معانی و بعد از که احاطه دارد، بیان می کند. در این صورت نهی شرعی موجب فساد معامله نمی شود چون معامله یا اسباب و مسببات موثرات عقلاییه و آثار عقلیه است. قهراً یک برنامه ای که داد و ستد مالی با رضایت طرفین، قهراً و عقلاً و عقلاییاً نقل و انتقال حاصل می شود و آن معنای صحت بیع است و صحت هم ترتیب اثر است. معنای صحت در معامله ترتیب اثر است و آن ترتیب اثر که عقلاً- بر رضایت و داد و ستد مترتب شد، ترتب می شود عقلی و عقلاییی. در عبارت شیخ انصاری موثرات عقلیه آمده است و برای توضیح ما عقلاییه را اضافه کردیم که منظور از عقلیه همان عقلاییه است منتها می توانیم بگوییم که ترتیب بین سبب و مسبب عقلیه هم به حساب می آید، چون ترتیب مسبّب بر سبب شبیه ترتب معلول بر علت است. اگر اسباب و مسببات موثرات عقلیه بود، نهی دلالت بر فساد نمی کند، نهی شرعی است، شارع فقط اشراف دارد و احاطه دارد و او کارش را می کند. زمین حرکت می کند هرچند قول دانشمند تکذیب بشود. و آنکه موثرات عقلیه کارش را می کند و نهی شرعی یک مخالفتی است و یک گناهی است اما آن معامله درست است. اگر موثرات عقلیه بود و اما اگر موثرات شرعیه بود که این ترتّب اثر را شرع جعل کند بدون جعل شرعی، ترتّب اثری نباشد و در حقیقت بشود اسباب و مسببات از قبیل موثرات و آثار شرعیه در این صورت نهی شرعی که آمده است طبیعتاً دلالت بر فساد می کند، چون جعل شرعی سبب صحت بود، الان نهی شرعی است. بنابراین در صورت نهی شرعی صحت زمینه ندارد. صحت مربوط می شود به وجود جعل شرعی و الان که نهی آمده است، طبیعتاً جعل شرعی نیست. به عبارت دیگر صحت معامله ارتباط مستقیم به شرعیت معامله دارد، الان نهی که آمده است معامله شرعیت ندارد.

اما حکم قسم سوم و چهارم فساد معامله است

اما نسبت به قسم سوم که نهی ای که متعلق است به تصرف در معامله یا به آثار معامله که مثالش گفتیم اکل ثمن آن حرام است. در این قسمت می فرماید و همچنین در قسم چهارم که نهی متعلق باشد به سبب خاص، در این دو صورت نهی دلالت دارد بر فساد معامله. برای اینکه حرمت اکل ثمن با صحت اصل معامله تطبیق نمی کند. حرمت اکل ثمن مستلزم عدم صحت معامله است. بحث ما در این بود که ما ملازمه را ثابت کنیم و اینجا ملازمه است. از باب ملازمه حکم به فساد معامله می شود. قسم چهارم تعلق نهی بر سبب خاص، در اینجا می فرماید: در حقیقت نهی از سبب خاص یک استثناء و تخصیصی است که وارد می شود به عموم صحت، «احل الله البیع» که یک اطلاق است، «اوفوا بالعقود (۱) [۳]» یک عموم است، این عموم و اطلاق تخصیص و تقیید می شود به جایی که نهی تعلق بگیرد به سبب خاص. مثلا «احلّ الله البیع و حرّم الربا (۲) ». عموم دالّ بر صحت بیع تخصیص خورده است در مورد ربا که سبب معامله و سبب ربوی باشد، در این صورت سبب خاصّ مورد نهی است و استثناء از صحت معامله شده. در حقیقت این قسم چهارم فساد معامله را اعلام می کند که بقیه اقسام را «احل الله البیع بشتی انواعه الا الربوی»، از این استثناء فساد استفاده می شود که این مورد دیگر صحت ندارد. این چهار قسم را با این خصوصیات شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه بیان فرمودند.

ص: ۱۴۸

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

سوال: این بیع میته استثناء است لذا قسم چهار برنمی گردد و اینجا هم یک استثناء باشد

جواب: قسم چهارم عبارت بود از تعلق نهی به سبب خاص که معامله بیع اگر به شکل دیگری انجام بشود درست است اما اگر به شکل ربوی انجام بشود، خود سبب که سبب ملاک است و مورد نهی است، ربوی مال که نجس نیست، ربوی مال اضافی است و پول است و مثل میته نیست. در قسم قبلی این بود که نهی تعلق می گیرد به مسبب نه به سبب خاص، مسبب میته است، خود بیع بما هو بیع میته است، متعلقش میته است. اصل معامله ای که متعلقش میته است، مورد نهی است. به عبارت دیگر در آن بیع میته نهی مربوط می شود به به مسبب بما هو مسبب، در بیع ربوی نهی متعلق می شود به تسبّب بما هو تسبّب خاص، فرقش واضح است.

قول دوم محقق خراسانی می فرماید نهی در معامله لغتاً و عرفاً دلالت بر فساد ندارد ولی ظهور نهی در ارشاد به فساد قابل انکار نیست

قول دوم محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه، بیان ایشان ورودی و خروجی آن معقّد است و نشان نمی دهد که ایشان قائل به چه باشد. ابتدایش این است نهی در معاملات لغتاً و عرفاً دلالت بر فساد ندارد، چون لغت نهی را که مراجعه کنیم فقط منع می کند، فساد اعلام نمی کند. عرف هم ببینیم، عرف می گوید این را نهی کرده است از سوی شرع اما صحت یک مطلب جدایی است و تابع واقع خودش است. و بعد در همان یکی دو سطر بعد می گوید: ولکن ظهور نهی در ارشاد به فساد معامله قابل انکار نیست. این چطوری جمع می شود و رأی ایشان چه می شود؟ آنچه که از بیان ایشان استفاده می شود، فقهاء و صاحبنظران از قدماء و سلف صالح شان استفاده می کنند. اولا این اقسامی که از تقریرات شیخ گفتیم، همه اش در کفایه همین چهار قسم آمده، سه قسمش را به عنوان قسم می آورد و چهارمی آن را به الا ـ و لکنّ بیان می کند. اما اصل مطلب را که دیدیم، محقق خراسانی درست از کتاب الذریعه فی الاصول سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه گرفته باشد. عبارت این است در ذریعه که نهی در معاملات لغتاً و عرفاً دلالت بر فساد معامله ندارد. شرح آن همان بود که گفتیم که معنای لغوی محدود است، نهی منع الزامی است و فساد یک مطلب جداست. فساد یعنی یک عملی که آثار به آن مترتب نشود و باطل. معنای نهی باطل و فساد نیست. و در عرف معاملات که مراجعات کنیم نهی یک منعی است که آمده و معامله یک مبادله ای است در خارج که آن مبادله با نهی تغییر نمی کند، واقعیتش هرچه است همان است و واقعیت آن لا ـ یتغیر است. اما سید مرتضی یک مطلبی می گوید که محقق خراسانی آن را گفته باشد، می گوید دلالت بر فساد ندارد لغتاً و عرفاً، «لا یستفاد الفساد الا بدلیل منفصل». آن استثناء را ایشان آنجا آورده، محقق خراسانی ورودی اش همین شد اما گفت ظهور نهی بر ارشاد بر فساد قابل انکار نیست. که محقق خراسانی از آن دلیل منفصل این را استخراج کرده باشد که دلیل منفصل یعنی ظهور و انصراف. ظهور دارد یا انصراف دارد. که نسبت بین ظهور و انصراف اعم و اخص مطلق است، هر ظهوری انصراف است و هر انصرافی ظهور نیست. چون ظهور از لفظ است و انصراف هم از لفظ است و هم از اغلب استعمال و اکمل افراد. بنابراین دلیل منفصل ما ظهور باشد، پس از که ظهور در ارشاد بر فساد معامله بود، نهی دلالت بر فساد می کند. هر کجا که ظهور داشت، ظهور بر ارشاد بر فساد، اما اگر ظهور نداشت و فقط دلالت بر حرمت کرد، حرمت ملازمه با فساد ندارد که قاعده شد. در ضمن اشاره ای می کنند به آن قسم سوم که نهی متعلق به آثار، نهی ای که متعلق است به ثمن و مثمن یا نهی که متعلق است به خود بیع، در آنجا می گوید آن حرمتی که متعلق است به اکل ثمن با صحت بیع قابل جمع نیست. این قسم سوم را که از

محدوده خارج کرد و دلالت بر فساد را اعلام نمود، در سه قسمت باقی مانده رأی این شد که اگر ظهور وجود داشت در ارشاد بر فساد که به آن ظهور اخذ می کنیم و اگر ظهور وجود نداشت، ما بودیم و فقط نهی و دلالت بر حرمت، حرمت دلالت بر فساد ندارد. و اما واقع امر با وجودی که ایشان ظهور را مدار و معیار قرار داد، که گفت ظهور قابل انکار نیست، پس ما هم از ادله همان ظهورات را اخذ می کنیم و نهی ظهور در ارشاد دارد. ظهور در ارشاد که داشت، فساد از باب ملازمه بین حرمت تکلیفیه و فساد وضعی نیست بلکه از جهت ظهور نهی در ارشاد بر فساد. چرا ارشاد است بر فساد؟ قاعده: هر کجا متعلق نهی الزام تکلیفی و لون عبادی وجود نداشت، براساس تتبع فقهی آنجا حمل بر ارشاد می شود. بنابراین معامله است، لون عبادی ندارد تا حمل بر نهی مولوی بشود. نهی مولوی مستلزم عبادیت متعلق است، اگر متعلق لون عبادیت نداشت، براساس مذاق شرع مسلّم بود، آنجا نهی به طور طبیعی ارشاد خواهد بود. بنابراین متعلق نهی در معاملات نوعاً لون عبادیت ندارد، بنابراین نهی در معاملات ظهور در ارشادیت دارد، و آن هم ارشاد بر فساد. قاعده هم است که هر موقع نهی ارشادی بود در معاملات، معنایی جز این ندارد که ارشاد بر فساد است و مفهوم دیگری ندارد. منحصراً نهی بود و منع بود و ارشادی، دقیقاً ارشاد به فساد است و معنای دیگری در معاملات متصور نیست، قول محقق خراسانی هم معلوم شد. اما قول محقق نائینی و بقیه بحث برای جلسه آینده.

ص: ۱۴۹

توضیح تکمیلی اقسام متعلق نهی در معاملات ۹۳/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تکمیلی اقسام متعلق نهی در معاملات

گفته شد که صاحبنظران اصول از شیخ انصاری تا محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم به اقسام متعلق نهی در معاملات اشاره می کنند.

چهار قسم شیخ انصاری و نظر محقق خراسانی

شیخ انصاری فرمود: متعلق نهی چهار قسم است: ۱. سبب مثل نهی از معامله وقت نداء، ۲. متعلق نهی عبارت است از مسبّب مثل بیع مصحف، ۳. متعلق نهی آثار بیع است مثل حرمت ثمن خمر. ۴. متعلق نهی تسبّب خاصی است، معامله به واسطه سبب خاص که می شود استثناء یا در حکم مخصص از عموم صحت. درباره فرق بین قسم دوم و سوم سوال شد، قسم دوم این است که متعلق نهی مسبّب است و قسم سوم متعلق نهی آثار. شیخ انصاری به فرق این دو مورد اشاره می کند، می فرماید: در قسم دوم مبغوض خود ملکیت است یعنی ملکیت محصف برای کافر، در قسم سوم مستقیما خود ملکیت مبغوض نیست بلکه آثارش یعنی براساس نهی شرعی گفته شده است که ثمن الخمر سحتٌ، اثر مبغوض است و در حقیقت می شود متعلق نهی تصرف در آثار ملکیت و این حرمت تصرف مستلزم فساد ملکیت می شود. چون که حرمت اکل ثمن جدا از فساد ملکیت نمی تواند باشد که اکلش و تصرف ثمن حرام باشد اما ملکیت صحیح باشد. بنابراین حرمت اکل یا حرمت تصرف بالالتزام دلالت می کند بر مبغوضیت ملکیت اما در صورت دوم نهی بالمطابقه دلالت می کرد بر فساد ملکیت. نتیجه و ما حصل نظر شیخ انصاری این شد که قسم اول که نهی تعلق بگیرد به سبب، در این صورت ملازمه بین حرمت تکلیفی و فساد وضعی نیست. قسم دوم مبنائی است، بر مبنای کسانی که می گویند اسباب معاملات موثرات عقلیه است باز هم دلالت بر فساد نمی کند و بر مبنای کسانی که می گویند اسباب معاملات و عقود موثرات شرعیه و به جعل شرعی هستند، نهی شرعی تاثیرگذار است و موجب فساد می شود. اما نهی در قسم سوم و چهارم قطعا دلالت بر فساد دارد. این ما حصل نظر شیخ بود. و اما محقق خراسانی فرمودند که «لا تقتضی الحرمه الفساد»، نهی موجب حرمت می شود «و انما یقتضی الفساد» که صورت سوم باشد آنجایی که نهی تعلق دارد به آثار معامله که «ثمن الخمر سحتٌ»، آنجا نهی مقتضی فساد است چون حرمت تصرف با صحت معامله قابل جمع نیست. بعد در آخر فرمود: «لا یبعد ظهور النهی فی الارشاد»، که ظهور نهی در ارشاد قابل انکار نیست، که ارشاد به فساد معامله است. در اول بحث گفت «لا یقتضی» و پس از چند سطر فرمود «لا یبعد ظهور النهی فی الارشاد الی الفساد»، اگر نهی ظهور در ارشاد به فساد داشته باشد، نهی در معاملات موجب فساد می شود، منتها از جهت دیگر. بحث در این است که نهی تحریمی موجب فساد نمی شود مگر صورت سوم. و اما اگر نهی ارشادی بود، می شود ارشاد به فساد.

ص: ۱۵۰

نظر محقق نائینی

۳. محقق نائینی می فرماید: در مسئله دلالت نهی بر فساد معامله باید گفت که تفصیل وجود دارد بین نهی غیری و نهی نفسی تحریمی. اگر نهی غیری شد، تعلق گرفت به چیزی به اجزاء و مقدمات یا به اوصاف، نهی عنه لغیره و لم ینه عنه لنفسه، اگر نهی غیری بود، متعلق بود به وصف یا به سبب لاجل المعامله، اگر نهی غیری بود طبیعتاً در جهت بیان مانعیت است. در حقیقت می شود ارشاد به مانعیت. اعم از اینکه تعلق داشته باشد به سبب مثل عقد صبی در معاملات مهم یا به مسبب مثل بیع غرری که نهی شده است از بیع غرری، وصف بیع مورد نهی است و نهی هم غیری است، و نهی شده است از غیر برای صحت معامله. ارشاد به مانعیت است، مانع از صحت معامله. و اما اگر نهی تحریمی نفسی بود و متعلق به خود سبب بود، مثل نهی از بیع در وقت نماز جمعه. در این صورت اگر نهی تحریمی متعلق به سبب بود، خود سبب می شود مبغوض که در این صورت حرمت متعلق به مسبب می شود و حرمت نفسیه شرعیه مستلزم فساد نیست (۱) ، که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منافاتی وجود ندارد بین صحت معامله از حیث وضع و حرمت آن از حیث تکلیف. و اما اگر نهی تحریمی متعلق بود به مسبّب، می فرماید: در این صورت معامله صحیح نیست و نهی موجب فساد معامله می شود (۲)

ص: ۱۵۱

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۰۳.

۲- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۶۲.

سه مقوم صحت معامله

برای اینکه صحت معامله متقوم به سه امر است: ۱. مالک و ملکیت که متابعین مالکین باشند. ۲. عدم حجر، مالک ممنوع التصرف نباشد، در تصرف نسبت به اموال خودش مجاز باشد. ۳. تحقق معامله به وسیله سبب شرعی باشد، ایجاب و قبول، عقدی یا معاطاتی. این سه تا مقوم برای صحت معامله است. اما در معامله ای که نهی تعلق گرفته باشد به مسبب، مقوم اول مالکین است، مقوم سوم سبب شرعی باشد که سبب هم منهی عنه نیست، اما آن مقوم دوم که عدم حجر، محجور علیه نباشد، مجاز التصرف باشد، این شرط دوم فراهم نیست. چون نهی در مسبّب که وارد شده است، مالک اجازه تصرف را ندارد. در همان مثال بیع مصحف مالک اجازه ندارد که مصحف را بفروشد. بنابراین صحت بیع کامل نیست. مثال دیگر اجرت بر واجبات شخصیه، مکلف اگر می خواهد معامله کند، عمل واجب را به قیمت و ثمنی محجور علیه است، حق تصرف ندارد، نمی تواند واجبات را ترک کند و نمی تواند هم در برابر واجبات اجرت بگیرد. به خاطر محجور علیه بودن معامله صحیح نیست.

قول سید الاستاد

۴. قول سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: نهی که در معاملات وارد می شود، به طور طبیعی دو قسم است و باید تفصیل قائل شد: ۱. نهی ارشادی، ۲. نهی مولوی. اما نهی ارشادی به طور طبیعی در صورتی که نهی ثابت بشود و احراز بشود که ارشادی است، دلالت بر فساد می کند. چون گفتیم که ارشادی بودن معنی و مفهوم دیگری ندارد و فقط ارشاد به فساد معامله است، معنای ارشاد جز این نیست. و رمز تحقق عنوان ارشادیت را هم این است که جایی که عمل عبادی نباشد، صبغه عبادیت نداشته باشد وامر بیاید یا نهی بیاید می شود امر ارشادی یا نهی ارشادی.و در معاملات اگر گفتیم که نهی ارشادی است، چنان که محق خراسانی فرمودند: «لا یبعد ظهور النهی فی الارشاد»، ارشاد به مانعیت دارد، ارشاد به مانعیت یعنی دلالت بر فساد می کند. اگر نهی مولوی بود، تحریمی مولوی، در ضمن یک قاعده کلی مطلب را بیان می کند و بعد شرح می دهد که در آخر شرح هم به این قاعده منتهی می شود. و آن این است که اگر نهی مولوی و تحریمی شد، قاعده این است که «لا ملازمه بین الحرمه التکلیفیه و الصحه الوضعیه». چون حرمت تکلیفیه از سوی شرع می آید و صحت وضعیه از سوی عقلاء. مثل اینکه مولی بگوید از این آب ننوشید، اگر طرف آب را بنوشد، عطش او خاموش می شود یک واقعیتی است اما حرمت آمده، کار حرام است اما رفع عطش شده است. عقلائی هم کالتحریمی، یک امری است بین خودشان متعارف است، مثلا به عبد خودش بگوید با این آقا مصافحه نکنید، اما آن مصافحه کرد، حرمت آمد که نهی شده بود اما آن مصافحه و دست دادن کارش را می کند، آن ارتباط را برقرار می کند. بنابراین امر عقلائی مثل یک مصافحه در مثال است. بیع هم همینطور است که امر عقلائی است که داد و ستد است، مال را جا به جا می کند. جا به جا شدن آن هم با رضایت طرف یک امر عقلائی است. با همدیگر ملازمه ندارد، حرمت داشته باشد و صحت هم داشته باشد (۱)

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۲۹.

نقل محقق خراسانی از ابوحنیفه و شیبانی

در تتمه محقق خراسانی می فرماید: «نسب الی ابی حنیفه و شیبانی ان النهی یدل علی الصحه»، در کتاب الاحکام فی اصول الاحکام عامدی آمده است که «ان النهی تدل علی الصحه» (۱) ، برای اینکه به حکم عقل کلامی و قطعی امر و نهی به چیزی تعلق می گیرد که آن مقدور مکلف باشد و معامله که متعلق نهی قرار گرفته، باید مقدور مکلف باشد و الا تعلق نهی عقلاً جایز نیست. و مقدوریت معامله یعنی صحت معامله. محقق خراسانی می گوید این مطلب درست است، فخر المحققین فرزند علامه هم می گوید درست است، و بعضی از محشی های کفایه هم می گوید درست است. ولی بعد از اینکه گفته درست است، گذاشته که خودتان حل کنید که این درست شد، با اصل بحث چه شد؟ ما تا حال گفتیم نهی دلالت بر فساد می کند یا نمی کند، اینجا گفته شد که نهی دلالت بر صحت می کند.

تحقیق این است که نکته ای مخفی مانده

اما تحقیق این است که یک نکته اینجا مختفی است و آن این است که منظور از دلالت کشف انّی است که نهی کشف انّی می کند که معامله قبل از تعلق نهی درست بوده، معامله فساد ذاتی نداشته، صحت داشته. اما الان که بحث می کنیم بحث ما این است که بعد از که نهی وارد شد، آیا دلالت بر فساد می کند یا دلالت بر فساد نمی کند. لذا این مطلب را شیخ انصاری در مطارح الانظار و محقق خراسانی هم در کفایه الاصول نقل می کند از ابوحنیفه و شیبانی.

۱- الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی، ص ۴۱۱.

سوال: نهی آمد، مگر موضوع عوض شد؟

جواب: نهی که آمـد چه تاثیری گـذاشت، بحث در این است، نهی در معامله آمـد، پس از ورود این معامله به صـحت خودش باقی مانـد، یا نهی این را فاسـد کرد. لذا محقق خراسانی مطلب را گویا اعلام کرده که تذنیب که یک دنباله کوتاهی که آنجا می گویـد نهی دلالت بر صـحت معامله می کنـد درست است، دلالت می کند بر صـحت معامله نه این مطلبی که ما الان دنبال می کنیم، کشف انّی دارد از صحت معامله. ادله نافیین کامل شد، رسیدیم به ادله مثبتین که ان شاء الله جلسه آینده.

بررسی ادله مثبتین ۹۳/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله مثبتین

اجماع و اقتضای نهی فساد را و اخبار

آنهـا که می فرماینـد نهی در عبادت و معامله دلالت بر فساد عبادت و معامله دارد، در جهت اثبات مـدعایشان ادله ای ارائه می شود که عبارتنـد از: ۱. اجماع، ۲. اقتضـای نهی فساد را، ۳. اخبـاری که دال بر اقتضـای نهی بر فسـاد است. اما اجماع صاحب فصول قـدس الله نفسه الزکیه این ادله را ذکر می کنـد و اجمـاع به این صورت شـرح داده می شود که فقهاء درباره عبادتی که مورد نهی باشـد، قطعاً اجتناب می کننـد و حکم به اجتماع صادر می کننـد یعنی عبادتی که نهی به آن تعلق گرفته است، دیگر عبـادت نیست. و معـامله ای که متعلق نهی باشـد، به آن معامله ترتیب اثر داده می شود. پس بنابراین دلیل اول بر دلالت نهی بر فسـاد عبادت و معامله اجماع است (۱) . اجماع را هم تتبع کنیـد، می توانیـد به دست بیاورید که عبادتی که نهی دارد یا معامله ای که نهی دارد، از دیـد فقهاء عنوان صـحت ندارد و باید از آن عبادتی که نهی دارد اجتناب بشود و به آن معامله ای که نهی دارد مثل بیع غرری ترتیب اثر و لزوم داده نمی شود. پس دلیل اول قائلین به دلالت نهی بر فساد اجماع است. دلیل دوم اقتضای نهی فسـاد را، به این نکته اشـاره شـد که شیخ طائفه قـدس الله نفسه الزکیه فرمود که امر کشف می کنـد از مصـلحت براساس قواعـد عـدلیه. براساس قواعـد عـدلیه امر کشف می کنـد از مصـلحت و نهی کشف می کنـد از فساد. بنابراین خود وجود نهی کافی است، نهی اقتضای فساد را دارد، این اقتضای ذاتی نهی است و نیازی به بحث و تحقیق ندارد. اگر بحث و تحقیق به عمل بیایـد، تجزیه و تحلیـل بشود، بحث عوض می شود و از عنوان بحث اصولی بیرون می رود و بحث می شود عقلی. تفکیک بین صحت و فسـاد با دقت عقلی قابل اعلام است اما ما باشـیم و ظواهر اقتضای ذاتی نهی فساد است. این یک امر واضـحی است و پشـتوانه اش هم قواعـد عقلیه است که احکام تابع مصالـح و مفاسدی است که در متعلقات آن است. متعلق نهی مفسده دارد و مفسده در عمل مساوی با بطلان و عدم صحت عبادت و معامله است (۲) . دلیل سوم بر اثبات دلالت نهی بر فساد اخباری است که در ابواب نکـاح باب المملوک یتزوج بغیر اذن مولاه آمـده است. این را محقق خراسانی هم آورده است اما بحثی است که اصل آن در فصول و مطارح الانظار و قوانین الاصول است. روایت سـندش صـحیحه است، علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عـن عمر بـن اذینه عن زراره از امـام بـاقر علیه السـلام «قـال سـالته عن مملـوک تزوّج بغیر اذن سـیده»، مملـوکی است که ازدواج کرده است بـدون اجـازه مولای خودش «فقال ذاک الی سـیده»، این امر واگـذار می شود به سـید آن مملوک، «ان شاء

اجازه و ان شاء فرّق بینهما». اگر خواست اجازه می دهد و تنفیذ می شود و اگر خواست اجازه نمی دهد، جدایی بین زوجین به وجود می آید. حدیث وسط آن یک سوال هایی دارد که از لحاظ فنی اضطراب است که ما به آن اضطراب کار نداریم، به ذیل حدیث تمسک می کنیم. در استفاده از روایت اگر تبعیض در متن روایت اشکال ندارد، صدر مجمل بود، صدر اضطراب داشت و اگر ذیل واضح بود عیب ندارد. این اضطراب هم براساس عقائد ما نیست، چون یک تعبیری دارد که اگر خطاب به امام باشد، مناسب نیست از طرف راوی و آن خطاب اگر به راوی دیگر باشد که ابن اذینه اگر به زراره گفته باشد اشکال ندارد ولی ظاهرش این است که به امام گفته شده، ما نمی توانیم این را بکار ببریم و شاید ابن اذینه به زراره گفته باشد اصلحک الله، که به امام معصوم نمی شود گفت. شاید گفته شده باشد که ابن اذینه به زراره گفته است. «قلت اصلحک الله ان الحکم بن عتیبه و ابراهیم النخعی و اصحابهما یقولون ان اصل النکاح فاسد و لا ـ تحلّ اجازه السید له»، خدا هدایت کند و اصلاحت کند، عوام ابناء عامه گفته اند که نکاح فاسد است، اجازه مولی نمی تواند درست کند. این متن را ما اینجا نمی توانیم قبول کنیم، شاید از ابن اذینه به زراره باشد. بعد در ذیل روایت آمده است «فقال ابوجعفر انه لم یعص الله انما عصی سیده فاذا اجازه فهو له جائز (۳) »، فرمود آن مملوک مخالفت امر خدا و عصیان خدا انجام نداده و فقط عصیان نسبت به مولای خودش داشته، اگر مولا اجازه بدهد و بگذرد عقد جایز است.

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۱۴۲.

۲- العده فی الاصول، شیخ طوسی، ص ۱۹۷.

۳- کافی، شیخ کلینی، ج ۱۱، ص ۹۰، ابواب نکاح، ب المملوک یتزوج بغیر اذن مولاه، ح ۳.

اشکال و جواب محقق قمی

استدلال این است که به مفهوم این جمله استناد می شود که اگر عصیان خدا بود و نهی شرعی داشت، نکاح باطل بود. پس نهی دلالت بر فساد می کند. اینجا که جایز است، اعلام می کند که «لم یعص الله» یعنی خدا نهی نکرده، این هم مخالفت نهی نکرده تا عصیان بشود. اگر نهی بود، عصیان خدا بود، نکاح باطل بود و در نتیجه نهی دلالت می کند بر فساد و بطلان. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه از این استدلال به اخبار جواب داده و آن جواب را فصول و شیخ انصاری و محقق خراسانی تا سیدنا الاستاد آورده اند، خلاصه جواب این است که می فرماید: در این روایت نهی شرعی تکلیفی وجود دارد، برای اینکه مخالفت مولی که نهی دارد، در حقیقت همان نهی شرعی است، مخالفت مولی شرعاً جایز نیست، پس نهی تکلیفی است قطعاً، مخالفت مولی جدا از مخالفت شرع نیست، مخالفت مولی مخالفت شرع است. نهی تکلیفی است، پس اینکه در استدلال بود که اگر نهی شرعی باشد موجب فساد می شود، می گوییم نهی شرعا قطعا است چون مخالفت سید و مولی در حقیقت مخالفت شرع است، پس اینجا منظور از «لم یعص» مخالفت حکم وضعی انجام نداده، حکم شرعی وضعی را مخالفت نکرده نه حکم تکلیفی شرعی را. حکم تکلیفی شرعی مخالفت شده و گناه کرده ولی باطل نیست. مخالفت نهی تکلیفی شرعی شده است و اما اینجا که می گوید «لم یعص» فان اجازه مخالفت نهی شرعی وضعی نشده است که اگر اینجا نهی وضعی بود، مثل نکاح در عده دیگر اصلاً امکان صحت وجود نداشت. آنجاست که «لم یعص» یعنی مخالفت حکم شرعی وضعی را انجام نداده تا

بگوییم که نکاح فاسد باشد. اما مخالفت حکم تکلیفی شده است و او مستلزم فساد نیست و مخالفت حکم تکلیفی اینجا وجدانی است. اگر مخالفت حکم شرعی وضعی می شد راهی برای صحت به توسط اجازه وجود نداشت، مثلا عقد در عده که آنجا شرعاً آن زوجیت را شرعاً فاسد و باطل و ممنوع اعلام کرده و اگر کسی در عده عقد بکند، اجازه هم بیاید، طلاق هم بعد آن بیاید و از عده هم بگذرد راه ندارد. و اینجا که گفته لم یعص اشاره دارد که أجازه یعنی عصیان حکم شرعی وضعی انجام نگرفته، اگر عصیان حکم شرعی وضعی بود راه باطل بود و اجازه کارایی نداشت (۱)

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ص ۱۶۲.

سوال:

جواب: اشکال این است که مورد خصوصیت دارد، خصوصیتش این است که مملوک است، هر چیزی به مولی و مملوک مقایسه نمی شود و خصوصیت دارد. جواب آن این است که خصوصیت موضوعی که همه جا است، یعنی هر موضوعی با موضوع دیگر فرق دارد، خصوصیت باید در حکم باشد. حکم اختصاص داشته باشد، اینجا درباره اصل وجود حکم و عدم حکم غیر از اینکه بگوییم شرائط تحقق حکم فراهم نبوده، دیگر چیزی خاصی مشهود نیست تا خصوصیت اعلام بکنیم. و ثانیا احتمال خصوصیت باید احتمال عقلائی و برجسته باشد، احتمال ضعیف می رود به شک در خصوصیت و شک در خصوصیت مساوی با عدم خصوصیت است. بنابراین به اخبار استدلال شد و به نتیجه نرسید.

اما اقتضاء و اجماع

اما اقتضاء اگر جواب داشت، بعد اجماع باید جواب داده شود. درباره اقتضاء و اجماع شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اجماعی که ادعاء شده است، حمل می شود به ما ذکرنا یعنی شیخ انصاری چهار مورد تصویر کرد، دو صورت آخر آن را گفت که دلالت بر فساد دارد، می گوید اجماع که است می گویند بیع ربوی قطعاً درست نیست، اما مورد اجماع محدود است، اجماع محمل است، در ما بقی اجماع محقق نیست. اگر اجماع را در آن مورد تطبیق کردیم اختلاف در عمل وجود ندارد. ما هم می گوییم که قسم سوم و چهارم قطعا از مواردی است که نهی دلالت بر فساد می کند و مورد اجماع هم باشد (۱) . این جوابی را که شیخ انصاری داده، این جواب به دلیل دوم هم سرایت می کند.

ص: ۱۵۶

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۶۶.

سوال: اجماع در مسائل علمی نیست مثلا دو دو تا چهار تا اجماع نمی شود کرد.

جواب: بین مورد علم و مورد ضرورت تفکیک است، ادعایتان مورد علم است و دو دو تا چهار تا ضرورت است. ضرورت نیاز به استدلال ندارد اما مسائل علمی که استدلال می خواهد یک نصوص است و اجماع هم است، صاحب جواهر می فرماید «الاجماع بقسمیه و النصوص مستفیضه»، نصوص مستفیضه استدلال علمی است و اجماع هم است. اجماع از ادله معتبر است و در کنار ادله دیگر بیاید اشکال ندارد. اما اجماع در جایی که ضرورت باشد راه ندارد و استدلال در جایی که ضرورت باشد جا ندارد ولی اینجا جزء ضرورات نیست. گفتیم همین اشکال شیخ طائفه سرایت می کند به دلیل دوم که عین همین جواب است که ما می بینیم اقتضاء دارد اما در صورتی که متعلق نهی قسم سوم و چهارم باشد. اما اگر قسم اول بود، نهی فقط تعلق گرفته است به سبب، اقتضایی وجود ندارد یا حداقل شک در اقتضاء می کنیم، شک در اقتضاء به طور قطع مساوی با عدم اقتضاء است. چون که اقتضاء خودش ضعف ذاتی دارد، فقط احرازش و وجود محرزش موثر اثر است، و شک در اقتضاء مساوی با عدم اقتضاء است قطعاً. ادله ای که گفته شده بود در جهت اثبات دلالت نهی بر فساد گفته شد و شرح داده شد.

سوال: اخبار دیگری هم است

جواب: اخبار دیگر هم است ولی ما به این یک خبر اکتفاء کردیم که اولا محقق خراسانی این را آورده و ثانیا این خبر سندش صحیح است و ثالثا دلالتش از بقیه واضح تر، اینکه دلالتش کامل نشد اخبار دیگر با همین خبر هم سنخ و همخوان است و جواب این که داده شد، جواب آنها هم داده شده است.

جمع بندی

در مجموع اقوال و ادله می بینیم که از جمع اقسام متعلق نهی که قسم اول آن عبارت بود از تعلق نهی بر خود سبب، این قسم به اتفاق صاحب نظران از شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد دلالت بر فساد ندارد. قسم چهارم هم همینطور که نهی از سبب خاص که شیخ انصاری به این مضمون فرمودند که این گونه نهی به حکم استثناء است، استثناء صریح شرع از صحت معامله، «احلّ الله البیع و حرّم الربا (۱) [۶]»، این تصریح به فساد است و بحثی وجود ندارد. اما قسم سوم نهی از آثار مثلا- حرمت اکل ثمن خمر، شیخ انصاری فرمودند مستلزم فساد است، محقق خراسانی فرمود که قابل تفکیک نیست حرمت اثر از فساد اصل معامله و حرمت اثر با صحت اصل معامله قابل جمع نیست. و محقق نائینی هم فرمودند مقومات معامله محقق نیست. و سیدنا الاستاد هم می فرماید: این قسم ارشاد به فساد است. این هم از مواردی شد که دلالت نهی بر فساد قطعی است. آنچه که باقی می ماند قسم دوم است که تعلق نهی بر مسبب یعنی بیع مصحف به کافر، در این رابطه از شرح و بیان محقق نائینی استفاده می کنیم که فرمودند مقومات صحت معامله سه چیز است دومی اینجا متوفر نیست که جواز تصرّف مالکی، مالک محجور است و حق ندارد قرآن را در اختیار کافر قرار بدهد، ممنوع التصرف است، این تصرف را نمی تواند انجام بدهد، معامله صحیح نیست. و در مجموع در این رابطه می توانیم نکته دیگری را هم اضافه کنیم و آن این است که نهی ای که تعلق گرفته است به مسبب یعنی نهی از ملکیت است و نهی از تملیک و تملک است این نهی به طور طبیعی مبغوضیت می آورد. مبغوضیت با صحت قابل جمع نیست. چون صحت هم بالاخره امضای شرع دارد، شرع از یک سو مبغوض بداند و از سوی دیگر صحت را تایید کند، منتهی به تناقض و تضاد می شود. مضافا بر این بر مبنای شیخ انصاری که فرمودند حکم وضعی منتزع از حکم تکلیفی است، بر مبنای شیخ انصاری اینجا فساد منتزع می شود از حرمت و مسبّب نهی دارد و حرمت دارد، تکلیفی است، از این حکم تکلیفی حکم وضعی فساد انتزاع می شود. پس فساد دلیل دیگری هم نداشتیم، از حرمت تکلیفی انتزاع می شود.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

نکته تکمیلی

نکته تکمیلی: سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را مبسوط بحث می کند با آن مبانی خودش که آن را مطرح نکردیم که خیلی مفصل می شد و نکات توضیحی زیادی داشت، آنچه از مجموع فرمایش ایشان به دست می آید مطابق با رأی محقق خراسانی که اگر نواهی ارشادیه باشد طبیعتاً ارشاد به فساد می شود. ایشان می فرماید: اکثر نواهی ارشادیه است. مثل نهی از اکل ثمن خمر و نهی از بیع وقف و نهی از بیع ما لا یملك اینها ارشادیه هستند. اگر مولوی بشود جداً قلیل است که دلالت بر فساد هم نمی کند مثل نهی از معامله در وقت نماز جمعه (۱) . مسئله نهی در عبادت به طور کامل به پایان رسید، جلسه بعدی بحث مفاهیم که بسیار مهم و موثر است.

بحث مفاهیم ۹۳/۰۹/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث مفاهیم

از مسائل مهم که در بدنه علم اصول جایگاه و موقعیت ویژه دارد، بحث مفاهیم است. عنوان این بحث به دو صورت ثبت شده است: صورت اول که تقریبا می شود که به تعبیر قدماء بوده بحث منطوق و مفهوم و اما به تعبیر محقق خراسانی عنوان شده است بحث مفاهیم. در بحث مفهوم یا مفاهیم مطالب زیادی اصولی مطرح می شود که این بحث یکی از مباحث اصولی است، واسطه در استنباط قرار می گیرد. اما اهمیت، تعریف و اقسام آن: اما اهمیت همانطور که گفتیم واسطه در استنباط احکام قرار می گیرد و در حد قابل توجهی در نصوص کتاب و سنت دلالت مفهومی و بحث مفهوم دیده می شود. و در نصوص مخصوصا روایات به طور مشهود احکامی است که مستقیماً از مفهوم بیان به دست می آید. مفهوم بیان در حقیقت یک مطلبی است که برای محققین و اهل استنباط لازم و ضروری است. آنان که می خواهند از نصوص استنباطی بکنند باید دلالت های مفهومی را تنقیح و تحلیل بکنند. اهمیت بحث مفهوم در این است که یکی از منابع استنباط احکام فقه قرار دارد. و به طور مستقیم از مفاهیم احکام شرعی استخراج و استنباط می شود.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۷.

تعریف مفهوم در نظر مشهور

و اما تعریف مفهوم: مرحوم صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تعریف مشهور درباره مفهوم این است که گفته می شود «المنطوق ما دلّ علیه اللفظ فی محل النطق و المفهوم ما دلّ علیه اللفظ لا فی محل النطق»، منطوق آن است که از خود نطق متکلم و اهل بیان استفاده می شود، محل نطق یعنی از آن الفاظی که نطق شده است. و مفهوم آن است که در ضمن کلامی که تکلم می شود و نطق می شود، استفاده شود. از خود نطق استفاده نمی شود بلکه از ضمن نطق استفاده می شود

یعنی لازمه نطق می شود، آنکه لازم نطق است مفهوم است و آنکه از خود نطق باشد منطوق است. این تعریف مشهور است. بعد صاحب فصول تعریف را کامل تر بیان می کند، می فرماید: «المنطوق ما دلّ علیه اللفظ و کان حکماً لمذکور و المفهوم ما دلّ علیه اللفظ و کان حکماً لغیر مذکور»، منطوق هم دلالت لفظی است و مفهوم هم دلالت لفظی است ولیکن منطوق عبارت است از دلالت لفظ بر حکم مذکور در کلام و مفهوم عبارت است از دلالت لفظی بر حکمی که متعلق است به چیزی که در کلام ذکر نشده، این دو تعریف که اولی از مشهور و دومی از قدماء کامل شد (۱)

سوال:

جواب: مودای مفهوم حکمی است لغیر مذکور، نسبت به موضوعی که در منطوق ذکر نشده. مثلا در مفهوم حصر می بینیم که دستور آمده است حصر شده است که فقط در حد چهار فرسخ منحصراً صلاه قصر می شود. مفهوم تمام و عدم قصر حکمی است مربوط به غیر مذکور که در بیان فقط چهار فرسخ و قصر آمده بود، در بیان آمده انما القصر در چهار فرسخ، حصر مفهوم دارد، مفهومش می شود که «لا قصر فی اقل من اربع فراسخ»، آن اقل غیر مذکور است، حکم عدم قصر متعلق به غیر مذکور. مفهوم حکم است برای غیر مذکور. تعریف مشهور را هم فهمیدیم و بیانی را که صاحب فصول داشت که تعریف قدماء محسوب می شد هم گفتیم.

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۱۴۵.

تعریف شیخ انصاری

اما شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مفهوم عبارت است از مدلول التزامی در کلمات مرکب با قصد دلالت لفظ و با افاده حصر.

یک عنوان و سه عنصر

یک عنوان بود و سه ویژگی داشت: مدلول التزامی عنوان بود و ویژگی اول اینکه اختصاص دارد به جمله های ترکیبی، کلمه مفرد اگر یک وقتی دلالت التزامی داشت، جزء مفاهیم نیست. ویژگی دوم قصد دلالت لفظ، اگر یک دلالت التزامی، یک لازمه طبیعی قهری برای یک جمله بود، آن دیگر جزء مفاهیم نیست، ممکن است لازمه لفظ باشد ولی دلالت مفهوم نیست. مفهوم که مفهوم محسوب می شود این است که قصد آن معنا از سوی متکلم وجود دارد. ویژگی سوم حصر استفاده بشود، یعنی بیان منطوق و مفهوم در ضمن خودش یک حصری داشته باشد. به این معنا که مثلا بگوید زید قائم است لا غیر، این تعبیر شیخ است که یک ارتباط بین منطوق و مفهوم برقرار باشد و بدون ارتباط مفهوم زمینه ندارد، یک ارتباط دقیقی و مستقیمی بین مفهوم و منطوق وجود داشته باشد که بعداً شرح می دهیم از آن ارتباط علیت منحصره تعبیر می شود. پس از بیانات مبسوطی که درباره تعریف مفهوم دارند، در انتهاء می فرماید: استقرّ الاصطلاح، اصطلاح صاحبنظران اصول استقرار یافته است و صورت قطعی به خودش گرفته است که مفهوم عبارت است از مدلول التزامی کلام.

ص: ۱۶۱

تعریف محقق خراسانی

تعریف چهارم: محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مفهوم عبارت است از حکمی که انشاء بشود انشاء آن به صورت انشاء باشد یا اخبار باشد، فرق نمی کند، حکمی است که انشاء بشود از سوی شارع ولی این جعل حاکم تابع یک خصوصیتی باشد که آن خصوصیت در قضیه منطوقیه آمده باشد و آن خصوصیت همان علیت انحصاریه است. مثلا ان جائک زیدٌ فاکرمه که مفهومش بشود اگر زید نیامد اکرام نکن. این مفهوم که عدم اکرام حکمی است برای عدم مجی، تابع آن خصوصیت است که اکرام منحصراً مربوط است به مجی. خصوصیت همان ارتباط انحصاری که بین مجی زید و اکرام وجود دارد. فقط مجی زید علت می شود برای اکرام که در مجموع علیت انحصاریه یعنی مجی علت برای اکرام است به شکل منحصر. این علیت انحصاری که وجود داشت یعنی خصوصیت و مفهوم از ضمن این خصوصیت می آید یعنی اگر نیامد اکرامی واجب نیست.

سوال: مفهوم گیری فقط مخصوص اهل استنباط است یا غیر اهل استنباط هم مفهوم گیری می کنند؟

جواب: آنچه که در اهمیت مفهوم گفتیم این بود که اهل استنباط از نصوص مفهوم را استفاده می کنند و براساس مفهوم حکم شرعی استنباط می کنند، از این رو مفهوم از اهمیت بالایی برخوردار می شود. مفهوم گیری عوام به آن شکلی که ما در اصول دقیق می گوییم، آن مفهوم گیری نیست. از لوازم کلامش یک حدسیاتی ممکن است برداشت بکند. آن حدسیات ممکن است طبق آن اصول و ضوابط اصول باشد و ممکن است با تعارفی که بین خودشان باشد، مثلا با یک احوالپرسی با لبخند و سرعت یک دسته ای استخراج کنند مفهومی را که این دیگر به من اعتناء نمی کند، یا از یک صحبتی مختصری که مثلا می خواهد رفع رجوع بکند، مفهوم گیری بکند که قصد دارد به من بی اعتناء باشد، اینها مفهوم گیری عوامیانه است و ربطی به بحث مفاهیم اصولی ندارد. تعریف مشهور و تعریف شیخ انصاری گفته شد، تعریف محقق خراسانی قدس الله اسرارهم این شد که مفهوم عبارت است از حکمی که به وسیله خصوصیت موجود در منطوق استفاده می شود. مثلا گفتیم در منطوق اگر ارتباط حکم و موضوع در شکل انحصار بود، از ضمن همان خصوصیت (انحصار حکم به آن موضوع) مفهوم استفاده می شود.

تعریف محقق نائینی

اما تعریف پنجم: محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه همان تعریف مشهور را اعلام می کند که «المنطوق ما دلّ علیه اللفظ فی محل النطق و المفهوم ما دلّ علیه اللفظ لا فی محل النطق»، منتها خصوصیتی ذکر می کند، از این تعریف گویا استفاده شد که دلالت مفهومی دلالت التزامی است (۱) ،

دو قسم دلالت التزامیه

بعد می فرماید: دلالت التزامیه دو قسم است: دلالت التزامیه لفظیه و دلالت لفظیه عقلیه، دلالت التزامیه لفظیه این است که به مجرد تصور ملزوم لازم تصور بشود و نیاز به چیز دیگر یا مقدمه بیرونی ندارد. مثالش هم شمس و ضوء، این دلالت التزامی لفظیه اختصاص دارد به لازم بیّن بالمعنی الاخص. بنابراین لازم بیّن بالمعنی الاخص به تقریر ایشان این است که به مجرد تصور ملزوم لازم تصور بشود بدون واسطه، و نیاز به مقدمه و واسطه ندارد. اینگونه لازم در دلالت التزامیه جزء دلالت التزامیه لفظیه است و مفهوم همین قسم است، مفهوم عبارت است از دلالت التزامیه لفظیه. قسم دوم دلالت التزامیه عبارت است از دلالتی که لازم آن لازم بین بالمعنی الاعم باشد، و لازم بین بالمعنی الاعم این است که باید ملازمه تصور بشود، اگر ملازمه بین لازم و ملزوم ثابت شد، آنگاه دلالت التزامیه کامل شده است.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۴۱۴.

سوال:

جواب: دلالت التزامیه دو قسم است: دلالت التزامیه لفظیه که در حقیقت عبارت است از دلالت لفظ بر لازم بیّن بالمعنی الاخص خودش که خود لفظ شمس دلالت می کند، ترتب ضوء را بر شمس تصور نمی کنیم تا عقلی بشود بلکه لفظ شمس دلالت می کند بر ضوء و ذکر این لفظ ما را هدایت می کند به ضوء. لازم بین بالمعنی الاخص است و قابل انفکاك نیست. و این قسم اول همان مفهوم است. و اما قسم دوم دلالت التزامیه که عبارت است از دلالت التزامیه عقلیه که در حقیقت عبارت است از دلالت لفظ بر لازم بیّن بالمعنی الاعم آن و منظور از لازم بالمعنی الاعم هم این است که تصور آن لازم و تحقق آن و دلالت بر آن مربوط می شود به وجود ملازمه و این قسم دوم می شود دلالت التزامیه عقلیه مثل وجوب مقدمه واجب که لازمه وجوب خود واجب، وجوب مقدمه آن است ولی این وجوب مقدمه بدون احراز ملازمه بین ذی المقدمه و مقدمه اثبات نمی شود و مورد دلالت لفظ قرار نمی گیرد. این دو قسم از دلالت التزامیه را فرمودند و تطبیق کردند که مفهوم عبارت است از دلالت التزامیه لفظیه. اینجا که ایشان با اختصار فرمودند، این خودش یك بحث مفصلی است که دلالت های التزامی زیادی داریم، عقلیات، بحث ضد، بحث دلالت نهی بر فساد، بحث مقدمه واجب، اینها کلاً دلالت التزامیه است، جوابش به اختصار داده شد که دلالت های التزامیه عقلیه از محدوده مفهوم خارج است و آنچه که جزء دلالت های مفهومی به حساب می آید عبارت است از دلالت های التزامیه لفظیه.

ص: ۱۶۴

تعریف سید الخوئی

اما تعریف ششم: سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مفهوم آن است که «یفهم من اللفظ بالدلاله الالتزامیه للعلاقه بینها و بین الدلاله المطابقیه»، بعد با عبارت دیگر بیان می کند، می فرمایند: لفظ یک دلالت بالذات دارد و یک دلالت بالتبع. دلالت بالذات آن می شود منطوق و دلالت بالتبع آن می شود مفهوم و این دلالت بالتبع اگر لفظی بود، می شود مفهوم و اگر دلالت بالتبع عقلی بود خارج از بحث مفهوم است و از دلالت ها و استلزامات عقلیه می شود (۱)

اما نظر امام خمینی

امام خمینی می فرماید: مفهوم قضیه غیر مذکوره است که مستفاد است از قضیه مذکوره، عدم اکرام زید در صورت عدم مجی مستفاد است از قضیه ای که واجب است اکرام آن در صورت مجی (۲) . تعریف کامل شد.

اما اقسام

اقسام منطوق: منطوق را تقسیم کردند به صریح و غیر صریح، منظور از منطوق صریح دو قسم است: نصّ و ظاهر و منظور از غیر صریح سه قسم است که عبارت است از: دلالت اقتضاء، ایماء، اشاره. ایماء یک تعبیر دیگر هم دارد تنبیه. منظور از دلالت اقتضاء دلالتی است که صدق کلام توقف به آن دارد، مثلاً می گوییم «اسئل القریه» اقتضاء دارد که اهل قریه باشد و اگر این را نگوییم کلام درست نمی شود، درستی کلام متوقف است به آن مدلول که باید«اسئل اهل القریه». دلالت ایمائی یا تنبیه این است که بیان طوری است که عدم علیت مستبعد به نظر می رسد، می گویند استبعاد عدم علیت است. مثلا حدیثی از پیامبر نقل شده که در جواب اعرابی که گفت «هلکت و اهلکت» که مواقعه در روز رمضان انجام داده بود، فرمود «کفّر»، فقط «کفّر» این وجوب کفاره مستبعد به نظر می آید که مربوط به مواقعه روز رمضان نباشد، ولی خیلی بعید است که به آن مربوط نباشد. ارتباط را اعلام و عدم ارتباط را مستبعد می داند. دلالت اشاره هم این است که مثلا اقل حمل از انضمام دو آیه به دست می آید که والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین و حمله و فصاله ثلاثون شهرا، از انضمام دو آیه یک مطلبی استفاده می شود که این می شود دلالت منطوقیه بالاشاره.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۵۴.

۲- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۷۷.

اقسام مفهوم شش قسم است

و اما اقسام مفهوم: مفهوم شش قسم است: ۱. شرط، ۲. وصف، ۳. غایت، ۴. حصر، ۵. عدد، ۶. لقب. از این شش قسم دو قسم آخر قطعا مفهوم ندارد، دو قسم وسط قطعا مفهوم دارد و آن دو تایی که مفهوم ندارد لقب و عدد است و آن دو تایی که قطعاً مفهوم دارد غایت و حصر است و آن دوتایی که محل بحث است شرط و وصف است با یک فرق که گفته می شود شرط علی المشهور مفهوم دارد و علی غیر المشهور مفهوم ندارد، وصف بر عکس این است که علی المشهور مفهوم ندارد و علی غیر المشهور مفهوم دارد. شش قسم را گفتیم ان شاء الله جلسه آینده مفهوم شرط.

نکات مقدماتی مربوط به بحث مفهوم ۹۳/۰۹/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکات مقدماتی مربوط به بحث مفهوم

به عنوان مقدمه چند تا نکته در بحث مفاهیم قابل ذکر است تا اینکه نمای بحث برای ما روشن شود.

نکته اول: مفهوم دلالت التزامی لفظ است

۱. تعریفی که درباره مفهوم صورت گرفته است از صاحب فصول و شیخ انصاری و محقق خراسانی تا سیدنا الاستاد، محقق خراسانی قدس الله اسرارهم می فرماید که این تعاریف حقیقیه نیست بلکه تعاریف لفظیه از باب شرح الاسم است. بنابراین به عکس و طرد این تعاریف کاری نداریم. و آنچه از مجموع تعاریف نکته اصلی استخراج می شود این است که مفهوم دلالت التزامی لفظ است.

ص: ۱۶۶

نکته دوم: مفهوم حکم غیر مذکور است

۲. صاحب فصول فرمودند مفهوم حکمی است لغیر مذکور یعنی موضوع مذکور نیست در منطوق مثل مفهوم حصر و محقق خراسانی فرمود که مفهوم حکم غیر مذکور است نه حکم برای غیر مذکور تا شامل همه مفاهیم بشود که در مفهوم شرط حکم مذکور است، حکم لغیر مذکور نیست، پس باید بگوییم مفهوم عبارت است از حکم غیر مذکور.

نکته سوم، نکته چهارم، نکته پنجم، نکته ششم و نکته هفتم

۳. بحث اصلی در مورد مفاهیم عبارت است از دلالت منطوق بر مفهوم، خود مفهوم بحسب ذات دالّی ندارد، دالّ بر مفهوم منطوق است. بحث در دلالت منطوق بر مفهوم است که این منطوق دلالت بر مفهوم دارد یا ندارد. و آن هم به این صورت که بحث می شود منطوق دلالت بر مفهوم دارد وضعاً یا اطلاقاً که در کفایه الاصول «بالوضع أو بقرینه عام» آمده، منظور از قرینه عامه مقدمات حکمت است. ۴. شیخ انصاری و محقق خراسانی به تبعیت از شیخ انصاری می فرمایند: مفهوم از صفات مدلول

است نه از صفات دلالت، یعنی مدلولی مفهوم دارد نه اینکه دلالتی که مفهوم دارد. اگر احیاناً در اصطلاح گفته شود که دلالتی که مفهوم دارد، این از باب وصف به حال متعلق است، دلالت متعلق است که متعلق آن مدلول است، وصف را برای دلالت آوردیم به اعتبار متعلقش که مدلول است. ۵. فرق بین مفهوم موافقه و مفهوم مخالفه که معلوم است، نکته ای که می خواهیم تذکر بدهیم این است که مفهوم موافقت در بحث اصول جزء بحث مفاهیم نیست و اگر در کنار مفهوم یک وقتی مفهوم موافقه را ذکر کنید، از باب تداعی است، تشابه لفظی است. چگونه در مسئله قطع، قطع موضوعی را ذکر می کنید؟ قطع موضوعی ربطی به حجج و امارات ندارد، ولی براساس اشتراک لفظی که آن هم لفظش قطع است و این هم قطع، قطع موضوعی آنجا ذکر می شود و الا جزء حجج و امارات نیست و موضوع حکم است. مفهوم موافقت هم اولویت قطعیه و یا فحواست که فحوا و اولویت و مفهوم موافقت سه تا اصطلاحی است مترادف. مفهوم موافقت مدلول عقلی است، اصلاً مدلول لفظی نیست و ربطی به مباحث مفهوم ندارد. ۶. ماهیت بحث مفاهیم ماهیت لفظیه است، از باب دلالت لفظیه است نه دلالت عقلیه. که اگر استلزام در بحث مفهوم ذکر می شود، استلزام عقلی نیست بلکه دلالت التزامی است. بعضی ها از بیان محقق خراسانی برداشتی بکنند که محقق خراسانی بگوید «یستلزم»، که «یستلزم» با حکم عقل هم تطبیق می کند ولی واقعیت آن این است که منظور از استلزام دلالت لفظیه است. ۷. مسئله مفاهیم مسائل اصولیه است نه مسائل فرعیه جزئی نیست که یک حکم جزئی و یک مصداق را بیان کند یا یک قاعده فقهی باشد، بلکه یک قاعده اصولی است که واسطه در استنباط قرار می گیرد. اگر ثابت بشود که مفهوم وجود دارد، می گوییم «اذا بلغ الماء قدر کرّ» استنباط می شود که «اذا لم یبلغ یتنجس». بعد از که امور مقدماتی گفته شد و اقسام مفهوم و اقسام منطوق هم بیان شد، وارد بحث اصلی می شویم، اولین مفهوم در بحث مفاهیم عبارت است از مفهوم شرط.

ص: ۱۶۷

بحث مفهوم شرط

منظور از مفهوم شرط آن مدلول التزامی است که از قضیه شرطیه استفاده می شود و قضیه شرطیه که دارای دو قسمت است: معلق و معلق علیه، یک قسمت به قسمت دیگر تعلیق شده. قضیه شرطیه ادات شرط دارد و دو قسمتی دارد که با هم دیگر مرتبط است به نحو تعلیق. که این دو قسمت را در ادبیات فعل شرط و جزای شرط یا جواب شرط می گویند و در منطق مقدم و تالی نام می برند و اطلاق می کنند.

دو قسم قضیه شرطیه

قضیه شرطیه دو قسم است: ۱. قضیه شرطیه دارای خصوصیت و قضیه شرطیه بدون خصوصیت. آن قضیه شرطیه ای که دارای خصوصیت است می تواند مفهوم داشته باشد، و آن قضیه ای که دارای خصوصیت نیست، زمینه برای مفهوم وجود ندارد. آن قضیه شرطیه ای که ساختارش طوری است که در صورت عدم تحقق شرط سالبه منتفی به انتفاء موضوع می شود این دارای خصوصیت نیست و آن قضیه شرطیه ای که در صورت انتفاء شرط سالبه منتفی به انتفاء موضوع نمی شود و زمینه برای مفهوم محقق می شود.

منظور از خصوصیت چیست؟

برای توضیح این مطلب توجه کنید در خود تعلیق دقت کنید، تعلیق و معلّق. در قضیه اولی که جزاء یا تالی معلّق بود به مقدم خصوصیت آن این است که موضوع در قضیه شرطیه دارای دو حالت است و خود موضوع در هر دو حالت باقی است که اینجا زمینه برای مفهوم آماده شد. موضوع در قضیه شرطیه دارای دو حالت است و حالت ها ایجابی و سلبی دارد، گاهی یک حالت است و گاهی یک حالت دیگر اما موضوع در هر دو حالت ثابت است. مثلا می گوییم «ان جاءک زیدً فاکرمه»، موضوع زید است، دو حالت وجود دارد: مجی و عدم مجی، و موضوع ثابت است و از بین نمی رود. «ان جائک زید» در حالت مجی است «و ان لم یجی»، عدم مجی است برای زید. ثبوت یا ایجاب و سلب، در صورت ایجاب شرط یا حالت منطوق است و در صورت سلب آن حالت یا شرط مفهوم است. موضوع ثابت است. بنابراین حکم مربوط می شود به حالت موضوع که مجی باشد یا عدم مجی، حکم ایجاباً و سلباً مربوط می شود به حالت موضوع یا به وصف موضوع. منظور از خصوصیت هم این است که موضوع در هر دو حالت ثبات و استقرار دارد و هر دو حال که سلبی و ایجابی دارای حکم است، ایجابی دارای حکم منطوقی و سلبی دارای حکم مفهومی. اما در شرطیه قسم دوم که خصوصیتی نداشته باشد یعنی موضوع انتصاف ندارد. حکم مربوط می شود به وجود موضوع نه به وصف و حالت موضوع. مثلا «ان رزقت ولداً فاختنه»، این «رزقت ولداً» در حقیقت «ان وجد ولدا» است، حکم منطوقی در جمله شرطیه مربوط می شود به موضوع، در صورتی که ایجاب باشد، حکم است و موضوع اما اگر سلب بشود سالبه منتفی به انتفاء موضوع. چون شرط حالتی از حالات موضوع نیست، بلکه شرط وجود موضوع است، شرط که منتفی بشود موضوع منتفی شده است و زمینه برای مفهوم وجود ندارد. بنابراین در شرطیه قسم اول که زمینه برای مفهوم دارد حکم معلّق به حالتی از حالات موضوع است و موضوع دارای دو حالت است و در قضیه دوم که خصوصیتی وجود ندارد حکم معلّق به وجود موضوع است که فقط همان موضوع است و همان حکم، در صورت انتفاء شرط موضوع منتفی می شود و در حقیقت شرط تحقق موضوع است، در قضیه دوم شرط تحقق موضوع است. این شرط اگر محقق بود

حکم است و این شرط که منتفی شد دیگر چیزی نیست تا بگوییم اکرام و عدم اکرام.

ص: ۱۶۸

فرق بین جمله شرطیه ای که زمینه برای مقدم دارد و جایی که زمینه برای مقدم نیست

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قضیه شرطیه دو قسم است: قضیه شرطیه ای که زمینه برای مفهوم ندارد و قضیه شرطیه ای که زمینه برای مفهوم دارد. می فرماید: اگر قضیه شرطیه تعلیق بین جزاء و شرط عقلاً باشد، اینجا زمینه برای مفهوم نیست مثل ان رزقت ولداً فاختته که ختنه عقلاً معلّق است به وجود فرزند، اینجا اگر تعلیق عقلی بود، زمینه برای مفهوم نیست. قسم دوم که تعلیق حکم به موضوع به حکم عقل و ضروری نباشد بلکه طبق اعتبار شرع و قراردادی باشد مثل «ان جاءک زیدً فاکرمه» اینجا زمینه برای مفهوم فراهم می شود (۱)

شروط دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم

شیخ انصاری و محقق نائینی (۲) و سیدنا الاستاد (۳) و همچنین محقق خراسانی در مفهوم شرط بیان شیخ انصاری اعلام می شود، شیخ انصاری می فرماید: اثبات مفهوم برای شرط یا تحقق مفهوم در قضیه شرطیه متوقف است به سه امر: ۱. ترتب تالی بر مقدّم به نحو ترتب لزومی یعنی رابطه لزومیه باشد نه اتفاقیه. اتفاقیه این است که چیزی به چیزی ارتباط اصلی ندارد ولی از باب اتفاق در کنار هم قرار می گیرد. رابطه لزومیه مثل «ان طلعت الشمس فالنهار موجوده». ۲. ترتب بین تالی و مقدم به شکل ترتب معلول واحد بر علت واحده باشد. به تعبیر سیدنا الشهید الصدر قدس الله نفسه الزکیه ترتب از باب تداعی نباشد، مثلا تا بگوییم بازار مسکرها فوراً به ذهن بیاید ظروف مسی، که فوراً ترتب دارد منتها ترتب آن ترتب علّی نیست و ایجاد و وجودی نیست، ترتّب آن براساس انس ذهن و مقارنه مستمرّ وجودی است. تداعی نباشد، معلول بر علت مترتب باشد نه علت برای معلول. مثل برهان انّی که از معلول به علت پی می بریم گویا فهم علت مترتب می شود بر فهم معلول، اینگونه نباشد که اگر اینگونه باشد از باب قضیه شرطیه دارای مفهوم نخواهد بود. مثال شرط اذا بلغ الماء قدر کرّ لا ینجّسه شئ که علت بلوغ ماء است به قدر کر، معلول عدم تنجس است، و این از باب ترتب علت و معلول است نه تداعی و نه ارتباط اتفاقی. ۳. علت، علت منحصره باشد. اگر یک معلول دارای دو علت بود مثل حرارت از آتش و حرارت از آفتاب و حرارت از حرکت علت های مختلفی دارد، حرکت باعث حرارت می شود و آتش باعث حرارت می شود و نور خورشید هم باعث تولید حرارت می شود، در اینجا زمینه برای مفهوم نیست. علت، علت منحصره باشد، فقط بلوغ قدر کرّ در آب راکد علت باشد برای عدم تنجس نه چیز دیگر (۴)

ص: ۱۶۹

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۱۸.
۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۱۷ تا ۴۱۹.
۳- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۶۰.
۴- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۷۰.

سوال: در واقع منحصر باشد یا در کلام متکلم؟

جواب: در علیت شرعیات در کلام نص و در تکوینیات در واقع. آنچه که نقش اساسی دارد و محل بحث است و باعث اثبات مفهوم میشود، آن امر سوم است که علت منحصره باشد.

شرط اصلی شرط سوم است که علت منحصره باشد

و نکته دوم را که هم محقق خراسانی می فرماید، این است که مفهوم برای شرط فی الجمله قابل انکار نیست، اما بحث در این است که ببینیم در قضیه شرطیه علیت انحصاریه وجود دارد و دلالت بر مفهوم ۱. همیشه است، ۲. بالوضع است یا بالقرینه العامه، اینجا معرکه آراء است، دو قول است و هر قول ادله ای دارد.

ادله اثبات مفهوم شرط ۹۳/۰۹/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله اثبات مفهوم شرط

گفته شد که مفهوم شرط ارتباط مستقیم به سه امر دارد: ۱. رابطه بین جزاء و شرط لزومی باشد نه اتفاقی. ۲. جزاء مترتب به شرط باشد به نحو ترتب معلول بر علت، ۳. این علیت علیت منحصره باشد، مثلا مجی تنها علت اکرام باشد نه رؤیت زید و نه احسان زید.

امر اول علاقه لزومیه و کلام شیخ انصاری

در این رابطه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا ینبغی الاشکال ان القضیه الشرطیه ظاهره فی اللزوم (۱) »، علاقه ای که بین شرط و جزاء است، علاقه لزومیه است. لزومیه در برابر اتفاقیه است. به عبارت دیگر شرط و جزاء با هم ارتباط دارند، اتفاقی نیست که در کنار هم قرار گرفته باشند و ترتب به وجود آمده که شیخ انصاری مثال می زند «اذا کان الانسان ناطقا فالحیوان ناهق»، یک چیزی اتفاق بیافتد و هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند. منظور از علاقه لزومیه ارتباط بین جزاء و شرط برقرار است. می فرماید: لا ینبغی الاشکال و شاید این مقدار از مطلب مورد تسالم صاحبنظران اصول و حتی ادبیات و بلاغت باشد که جزاء و شرط با همدیگر ارتباط دارد و بی ارتباط نیستند. این امر اول بود که جزاء با شرط ارتباط دارد و این پشت سر هم قرار گرفتن اتفاقی نیست و این ارتباط شاید متسالم علیه است.

ص: ۱۷۰

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۷۰.

سوال: تشریعاً این ارتباط است و تکویناً هم است؟

جواب: ما در این بحث مثال هم برای تشریع داریم و هم برای تکوین. اما بحث مفهوم درباره نصوص شرعی است که از بیانات شرع که قطعاً همه اش بیانات احکام است و صورت تشریعی دارد، از بیانات شرعی که یک بیان در جمله شرطیه باشد مثلا «اذا بلغ الماء قدر کرّ لا ینجسه شئ»، ارتباط جزاء و شرط در بحث تکوین جزء قلمرو بحث ما نیست.

امر دوم رابطه بنحو علیت و ترتب معلول بر علت باشد

امر دوم این بود که باید ثابت بشود در جهت اثبات مفهوم شرط که علاوه بر ارتباط بین جزاء و شرط این ارتباط به نحو علیت باشد. شرط علت برای جزاء است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «و لا ینبغی الاشکال فی ذلک کما قال المحقق قمی»، محقق قمی هم این مطلب را اعلام کرده است، ما هم می گوییم اشکالی وجود ندارد در اینکه این ترتب به نحو ترتب معلول بر علت است، جزاء معلول است و شرط علت است. مجی علت است برای اکرام در جمله «ان جائک زید فاکرمه».

امر سوم علت منحصره باشد این امر مورد بحث است

این دو تا مطلب مورد بحث نیست، اما آنچه که مورد بحث است امر سوم است که اگر آن امر سوم محقق گردد، مفهوم برای شرط قطعاً وجود دارد. که آن عبارت است از علت منحصره باشد، که می گوییم «ان جاءک زید فاکرمه» فقط مجی علت اکرام است، نه اینکه «ان احسن زید فاکرمه، ان رأیت زیدا فاکرمه،» که علت اکرام مجی است و احسان است و رویت ا ست، علت ها متعدد است و منحصر نیست. علت باید منحصر باشد. می فرماید: مورد نزاع معروف همین مطلب است که در قضیه شرطیه ما باشیم و ساختار قضیه شرعیه بدون قرینه، که اگر قرینه ای باشد اتفاق می افتد که شرط تنها علت می تواند باشد و اگر قرینه ای باشد که علت متعدد باشد هم است، بدون قرینه قضیه شرطیه ظهور دارد در اینکه شرط تنها علت است برای جزاء یا ظهور ندارد؟ این بحث مهمی است که بین صاحبنظران مطرح است.

صاحب فصول و صاحب قوانین و سید علیخان می گویند دلالت شرط بر علیت انحصاری به وضع است

در این رابطه صاحبنظران قدماء از اصولیین مثل سید علیخان مولف کتاب هدایه المسترشدین که ایشان دو کتاب دارد، یک کتابش همین است و کتاب دیگرش شرح صحیفه سجادیه است. در اینجا آمده که می فرماید: قضیه شرطیه دلالت دارد بر علیت انحصاریه بالوضع و آن هم به وضع ادات شرط بر این معنا که ترتب معلول بر علت باشد و ترتب جزاء بر شرط باشد به نحو علیت انحصاریه، پس دلالت بالوضع است و آن هم ادات شرط . اگر بگوییم ادات شرط برای این معنا وضع نشده است، این تعلیق و این ایجاد علاقه و ارتباط می شود لغو و فائده ای ندارد. اگر انحصار نباشد، یک تعبیر بسیار ساده می شود و بدون هیچ فائده. رأی دیگر از محقق قمی و صاحب فصول آمده است که قضیه شرطیه بما هی قضیه و بما هی هیئه للقضیه شرطیه، که هیئت قضیه مرکب از ادات و شرط و جزاء، این ساختار به عنوان هیئت قضیه دلالت می کند وضعاً بر علیت انحصاریه (۱) (۲)

نظر شیخ انصاری هم علیت به وضع است

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در ضمن بیان ادله دالّ بر وجود مفهوم به این نکته هم اشاره می کند که دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم بالوضع است. ایشان می فرماید: مفهوم داشتن قضیه شرطیه بناء بر مشهور مفهوم دارد، بعد می فرماید: و این کلام درستی است. بعد ادله وجود مفهوم برای شرط را بیان می کند، می گوید: «لنا قضاء العرف»، دلیل ما قضاوت عرف است. قضیه شرطیه را که در عرف اهل لغت عربی عرضه کنیم، می بینیم که عرف انتفاء عند الانتفاء می فهمد و در ذهن عرف انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط متبادر است. بعد یک اشکالی می فرماید و جواب می دهد، می فرماید: اگر اشکالی بشود که در استعمالات دیده می شود که شرط و جزاء به نحو علیت و ترتب علّی بکار نمی رود، ما می بینیم استعمالاتی را که شرط و جزاء است اما علیت منحصره نیست. مثل «ان خفی الاذان فقصّر و ان خفی الجدران فقصّر»، پس جزاء و شرط همیشه ارتباطش ارتباط علّی نیست. جواب را بیان می کند که آن مواردی که قضیه شرطیه با تعدد شرط ذکر شده است، آن خارج از بحث ماست. مورد بحث ما این است که قضیه شرطیه در کلام مولی آمده باشد و یک شرط و یک جزاء باشد، «اذا بلغ الماء قدر کرّ لا ـ ینجّسه شیء»، که یک شرط و یک جزاء است. و اگر در مواردی که استعمال شده باشد در علّت غیر منحصره باب مجاز واسع است، و الا ما باشیم و قضیه شرطیه همین مطلب است. آنگاه می فرماید: آیا این دلالت بالوضع باشد یا بالاطلاق تصریح می فرماید: آنچه که می توانیم اعلام بکنیم که دلالت هیئت جمله شرطیه بر علیت انحصاریه از طریق وضع ثابت است. چون جمله شرطیه ظهور دارد در علیت و آن هم علیت انحصاریه. گفته شد که هیئت نه ماده، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه به عنوان یکی از شرائط این مطلب را اعلام می کند می فرماید: دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم به صورت دلالت هیئت است نه ماده جمله. بعد می گوید منظور این است که مضمون جزاء مترتب باشد بر مضمون شرط تا بشود مفاد هیئت (۳)

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ص ۱۷۵.

۲- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۱۴۷.

۳- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۸۰.

فرق مفاد هیئت و مفاد ماده

توضیح آن این است که فرق بین مفاد هیئت و مفاد ماده این است که در همین مثال «اذا جاءک زید فاکرمه»، اگر فرض کردیم ما در همین جمله مفاد ماده داریم و مفاد هیئت داریم. مفاد ماده فقط اکرام است «فأکرمه»، مفاد ماده یعنی از خود مواد کلمه ای که در جمله است بیرون می آید. هر چیزی که از مواد کلمات استفاده شد، می شود مفاد ماده. «ان جائک زید فأکرمه» مفاد ماده اکرام است اما مفاد هیئت در همین جمله وجوب اکرام است، مفاد هیئت صدور حکم است و مفاد ماده فقط بیان ماده موجود در جمله است و الزام و عدم الزام را در بر ندارد.« فاکرمه» مفاد ماده اکرام است فقط، و مفاد هیئت «فأکرمه» امر است که امر هیئت است، مفاد هیئت دستور وجوب می آورد. در جمله شرطیه مفاد هیئت باید در نظر گرفته شود چون ما می خواهیم مفهوم را ثابت کنیم که حکم شرعی به دست بیاید. مفاد هیئت بشود حکم شرعی و وجوب اکرام در مثال یا وجوب اجتناب و عدم اجتناب در ماء قلیل و کثیر.

نتیجه مشهور می گویند شرط مفهوم دارد و ادله آن

بنابراین نتیجه این شد که مشهور می گوید شرط مفهوم دارد و ادله دالّ بر این مطلب براساس بیان شیخ انصاری تبادر و فهم عرف و دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم هم از باب دلالت وضعیه است، دلالت هیئت قضیه شرطیه بر مفهوم.

ص: ۱۷۳

سوال:

جواب: دو تا نظر درباره دلالت وضعی است، نظر اول این است که ادات دلالت بر علیت منحصره دارد یا اینکه هیئت دلالت بر علیت منحصره می کند که نظر شیخ انصاری و محقق قمی و صاحب فصول بود. نتیجه این شد که قضیه شرطیه بنابر مشهور مفهوم دارد و شیخ انصاری هم این مطلب را تایید می کند.

رأی محقق خراسانی و نقد بر ادله دالّ بر مفهوم شرط

بیان محقق خراسانی درباره مفهوم شرط از این قرار است: ابتداء می فرماید: امور سه گانه ای که مقدمات برای مفهوم شرط بود، وجود علاقه به نحو علّیت و علّیت منحصره، می فرماید: مطلب اول قابل انکار نیست که شرط و جزاء بی رابطه نیست، اما امر دوم که علیت باشد و بعد علّیت منحصره باشد اثباتش بر عهده مدعی است. کسی که ادعاء می کند باید اثبات کند و نیاز به اثبات دارد. بعد وارد می شود به ادله ای که از بیان صاحبنظران اصول آمده که چهار دلیل را ذکر می کند فقط برای اینکه آن ادله رد و نقد کند. می فرماید: ادله ای که گفته شده است هیچ کدام در جهت اثبات مفهوم تمام نیست و این ادله از این قرار است: ۱. ادعای تبادر، گفته شده است که مفهوم از جمله شرطیه تبادر می کند. که در ضمن کلام شیخ هم به آن اشاره شد. می فرماید: این تبادر با کثرت استعمال در علّیت غیر منحصره بلکه مطلق لزوم به هیچ وجه قابل اعتماد نیست. به این معنا که ما می بینیم موارد زیادی ترتب جزاء است اما علّیت منحصره نیست. و بعد هم استعمالات را می بینیم درجه بندی نیست تا گفته بشود که استعمال در علّیت انحصاریه می شود حقیقی و استعمال در علّیت غیر منحصره می شود مجازی. می بینیم که استعمال در علّیت غیر منحصره و استعمال در علّیت منحصره یکسان است. و این یکسان بودن نشان می دهد که حقیقت و مجازی نیست. حقیقت و مجاز از جایی است که استعمال لفظ در معنای حقیقی طوری است که در معنای مجازی به آن صورت نیست، نیاز به قرینه دارد یا استعمالش سوال برانگیز است. استعمال قضیه شرطیه در علیت منحصره و در علیت غیر منحصره یکسان است. مضافا بر این که می گوید: اگر کسی در مقام احتجاج دفاعی بکند، دفاعش مسموع است. مثلا بگوید اگر زید پیش شما این روز حاضر نشود، اقرار می کنم که من بدهکارم و زید در آن روز حاضر نشد، حاکم در محکمه گفت امروز نیامد و فردا آمده پس باید بدهکار باشید، می گوید قصد من مفهوم نبود، من فقط گفتم اگر امروز زید آمد من بدهکار نیستم دیگر مفهوم نداشت که اگر امروز نیاید من بدهکار هستم. پس در مقام احتجاج انکار کند مفهوم کلام خودش را این احتجاج پذیرفته است. پس کشف می شود که مفهوم در شرط قطعاً وجود ندارد که اگر مفهوم به طور قطعی وجود داشت، احتجاج مسموع نبود. کشف انّی می شود که جمله شرطیه مفهوم ندارد. اما دلیل دوم انصراف و اطلاق و اطلاق شرط ان شاء الله برای جلسه آینده.

بررسی ادله مثبتین مفهوم شرط ۹۳/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله مثبتین مفهوم شرط

گفته شد آنهایی که قائلند به مفهوم شرط و می گویند قضیه شرطیه مفهوم دارد، ادله ای در جهت احتمال این مدعا اقامه می کنند. دلیل اول عبارت بود از تبادر. گفته شد که دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم از نوع دلالت لفظی است که شیخ انصاری فرمودند ظهور دارد این قضیه و این ساختار در علیت انحصاریه که مفاد علیت انحصاریه می شود مفهوم. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند قضیه شرطیه مفهوم دارد بالوضع. ظهور قضیه شرطیه در مفهوم متبادر عند العرف است.

فرق تبادر و ظهور

تبادر و ظهور چه ارتباطی با هم دارد؟ تبادر هم متعلق به لفظ است و ظهور هم متعلق به لفظ، تبادر راه تحقق ظهور است، تبادر وسیله احراز ظهور است، راه دستیابی به ظهور تبادر است. این را گفتیم و محقق خراسانی هم نسبت به این تبادر اشکالی داشت که ما می بینیم علاقه لزومیه و علاقه غیر لزومیه از قضیه شرطیه استفاده می شود و در دلالت قضیه شرطیه بر علاقه لزومیه انحصاریه و بر دلالت بر قضیه لزومیه غیر انحصاریه فرقی دیده نمی شود. پس تبادر محقق نیست. این را گفتیم، بنابراین دلیل اول به نتیجه نرسید. دلیل دوم: انصراف به اکمل الافراد، گفته می شود که دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم دلالت وضعی است، چون هر کجا بحث تبادر و انصراف به میان آمد، بحث از دلالت وضعی و ظهور وضعی به میان خواهد آمد، منتها فرق آن این بود که تبادر در مفردات است و انصراف در جملات. پس دلیل انصراف به این صورت است که می گوییم علاقه لزومیه که بین جزاء و شرط در قضیه شرطیه وجود دارد، این علاقه لزومیه از بطن این قضیه انصراف دارد و جهت گیری می کند به سوی اکمل موارد. اکمل موارد اکمل علاقه های لزومیه علاقه لزومیه منحصره است که بشود علیت منحصره. و آن اکمل است و این علاقه انصراف دارد به آن اکمل و با انصراف علاقه لزومیه به سوی اکمل الافراد مطلب کامل است. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این دلیل از حیث صغری و کبری قابل التزام نیست. اما از حیث صغری علاقه لزومیه منحصره اکمل افراد نیست. برای اینکه بین جزاء و شرط فقط آن علاقه لزومیه کافی است. چیزی بیشتر از آن اگر در نظر بگیرید، کمال و وصف زائدی برای این لزوم به وجود نمی آورد. علاقه لزومیه اعم از اینکه در شکل منحصره باشد یا غیر منحصره، علاقه لزومیه کافی است، دیگر درجات ندارد تا ما بگوییم علاقه لزومیه منحصره درجه علیاء و فرد اکمل است. علاقه و خود ارتباط بین جزاء و شرط مجرد ربط این آخرین علاقه ای است که بین جزاء و شرط قائم و حاکم است و دیگر انحصار و عدم انحصار نقص و کمال نمی آورد. و ثانیا ما در اصول گفته ایم که انصراف به اکمل الافراد جا ندارد، قابل التزام نیست. انصراف مطلق و عام یا انصراف بیان به اکمل افراد یک امر مسلمی نیست. برای اینکه انصراف بدوی داریم و انصراف حقیقی داریم. نسبت به اکمل الافراد ممکن است انصراف بدوی دیده شود، در ابتدای برخورد فرد کامل به ذهن بیاید، لفظ و بیان به طرف فرد کامل برود اما بعد از تصور و تصدیق می بینیم بیان هم شامل آن فرد کامل می شود و هم شامل فرد ناقص این مجموعه می شود. طوری نیست که بگوییم اکمل افراد بیان را به خود اختصاص می دهد. انصراف حقیقی آن است که مورد منصرف الیه بیان را به خودش اختصاص بدهد، اما با یک جاذبه ابتدائی انصراف درست نمی شود بلکه از مصادیق انصراف بدوی خواهد بود.

ص: ۱۷۵

سوال: فرض بحث این نبود از نظر مثبتین، آنها علاقه لزومیه دانستند،

جواب: استدلال این بود که قضیه شرطیه که متضمن علاقه لزومیه است، علاقه لزومیه را قطعاً دارد و الا شرطیه نیست. این علاقه لزومیه انصراف دارد به علاقه لزومیه تامّه کامله که عبارت است از علیت منحصره. این انصراف است، انصراف برای این دارد که علاقه لزومیه علیت منحصره اکمل الافراد است و انصراف به سوی اکمل الافراد قولی است که گفته شده است. محقق خراسانی فرمودند که این دلیل از حیث صغری و از حیث کبری کامل نیست. از حیث صغری اصلاً علاقه لزومیه در شکل علیت منحصره اکمل الافراد نیست و از حیث اکبری آن حرفی که قدماء و مشهور می گفتند که بیان منصرف می شود به فرد شایع یا اکمل، می فرماید: ما ملتزم به این قول نیستیم، انصراف به سوی فرد شایع و اکمل اساس ندارد. برای اینکه انصراف دو قسم است: بدوی و حقیقی. بدوی یک جاذبه ابتدایی است و انصراف حقیقی این است که مطلب و بیان را به خود اختصاص بدهد. فرد اکمل یک انصراف ابتدایی دارد اما خوب دقت کنید بیان شامل او و غیر آن می شود. الان قضیه لزومیه در قضیه شرطیه یک انصراف بدوی به علیت منحصره دارد، علاقه لزومیه شدیده و اگر دقت کنیم می بینیم علاقه لزومیه شامل علت منحصره است و شامل غیر آن هم می شود، پس انصراف واقعیت ندارد. دلیل دوم هم به نتیجه نرسید. این دو دلیل مربوط می شود به دلالت وضعی قضیه شرطیه بر مفهوم که عبارت بود از تبادر و انصراف.

ص: ۱۷۶

سوال:

جواب: حجیت انصراف از باب ظهور است، از باب حجیت ظهور است و حجیت ظهور پشتوانه آن سیره و بناء عقلاست، و حکم عقل است. بنای عقلاء سیره و حکم عقلاء اختلال نظام است. اگر به ظهورات اخذ نکنیم، همه نظام بهم می خورد اما ارتباط انصراف با ظهور این است که انصراف پنجره ظهور است، و به سمت و سوی ظهور ما را هدایت می کند.

دلیل سوم مقدمات حکمت است

مقدمات حکمت. این دلیل از جمله ادله ای است که می فرماید: قضیه شرطیه براساس اطلاق برگرفته از مقدمات حکمت دلالت دارد بر علیت انحصاریه یا علاقه لزومیه انحصاریه. توضیح و بیان این اطلاق و این اقتضاء این است که گفته می شود قضیه شرطیه مثل صیغه امر که گفتیم اقتضای اطلاق در صیغه امر وجوب عینی نفسی است و هر چیزی که قید اضافی داشته باشد به وسیله اطلاق کنار گذاشته می شود. آن موردی که خالی از قید است، آن می شود مقتضای اطلاق، وجوب عینی نفسی. همان مطلب را تنظیر می کنیم، می گوییم قضیه شرطیه اطلاق دارد براساس مقدمات حکمت و مقتضای این اطلاق این است که منظور از علاقه لزومیه در قضیه شرطیه آن علیت انحصاریه باشد. علاقه لزومیه ای که منحصر است و لیس الا هو، غیر از آن چیز دیگری علت نیست، این می شود متعین و اما آن علاقه ای که غیر منحصره باشد به وسیله اطلاق کنار گذاشته می شود. مقتضای اطلاق علاقه لزومیه انحصاریه است.

ص: ۱۷۷

ردّ محقق خراسانی این دلیل را

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این دلیل و این استدلال مثل دو دلیل قبلی تمام و کامل نیست. برای اینکه اولاً ـ مقدمات حکمت در مواردی مورد استناد قرار می گیرد که بیان باشد و تعابیر کلامی. اما اینجا ادات شرط است، «ان جاءك زید فاکرمه»، «إن» شرط و فاء جواب و در ادات جایی برای مقدمات حکمت نیست.

کلام سید الخوئی در مقدمات حکمت

در مقدمات حکمت یك مقدمه دیگر را سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه اضافه کرد، علاوه بر مقام بیان و عدم قرینه و عدم نصب قرینه بر مراد قابلیت محل برای شمول. بیان قابلیت وسعت را داشته باشد و قابلیت شمول را داشته باشد، که محقق خراسانی می فرمود قدر متیقنی در مقام تخاطب نباشد. اینجا گفته می شود که ادات این ظرفیت را ندارد، ادات که معنای مستقلی ندارد تا اینکه بگوییم قابلیت وسعت را دارد، فقط نقش اش ربط بین معانی است و خودش معنای مستقلی نیست. و ثانیاً در موارد علاقه های لزومیه که علاقه لزومیه چند قسم است: علاقه لزومیه منحصره و علاقه لزومیه غیر منحصره و علاقه لزومیه متعدده که در جاهایی که شرط متعدد ذکر می شود. در بین این علاقه های لزومیه که سه مورد از باب مثال گفته شد،

سوال:

جواب: غیر منحصره این است که یك علاقه ذکر می شود ولی تصریح به شرط دیگر نمی شود، آنجایی که متعدد است دو تا شرط است مثلا «اذا خفی الاذان فقصّر و اذا خفی الجدران فقصّر»، شرط متعدد است و علاقه متعدد است. در صورتی که این علاقه ها متعدد بود، علاقه لزومیه منحصره مثل وجوب عینی بدون قید و شرط علی کل حال مدلول قضیه شرطیه نیست، وجوب نفسی این بود که علی کل حال بدون قید اضافی مدلول وجوب می شد اما اینجا علاقه منحصره خالی از قید مثل وجوب عینی مدلول قضیه شرطیه و و علاقه لزومیه نیست بلکه در تعیین هر کدام نیاز به قرینه دارد. اگر غیر منحصره را تعیین کنید، باید قرینه بیاورید و اگر منحصره را تعیین بکنید باید قرینه بیاورید. مثل واجب عینی نیست که آن نیاز به قرینه نداشت اما غیری و تبعی نیازی به قرینه داشت. بنابراین اطلاق برگرفته از مقدمات حکمت در این مورد تاثیرگذار نیست، نمی تواند مدعا را ثابت بکند که بگوییم به وسیله اطلاق و مقدمات حکمت منظور از علاقه لزومیه علاقه انحصاریه است.

سوال:

جواب: سوال این است که اگر واجب تقسیم بشود به واجب نفسی و واجب غیری اگر واجب نفسی در ضمن واجب غیری باشد، تقسیم شئ می شود بنفسه و غیره. جواب آن این است که اینجا مقایسه نمی شود به آن اطلاق صیغه به سمت واجب نفسی، این به آن مقایسه نمی شود. چون آنجا نفسی قید زائد نمی خواهد، مقتضای اطلاق این است که نفی قید است و شمول بر موردی است که آن مورد قید اضافی نخواهد این مقتضای اطلاق است. هر چیزی که قید اضافی خواست، باید بیان بشود، اگر بیان نشد، مقتضای اطلاق نفی و رفع آن قید است. اینجا گفتیم تطبیق نمی شود، چون تمام این سه مورد علاقه هر کدام که تعیین بشود نیاز به قرینه دارد. اشکال نیست که یک موردش که علاقه لزومیه انحصاریه است بی نیاز از قید باشد تا بگوییم این مورد بی نیاز از قید است و قید بیان نشده، اگر موارد دیگر مراد و مطلوب بود، قید بیان می شد و الان که بیان نشده است مقتضای اطلاق عدم آن قیود است و منظور از مطلق می شود همان موردی که قید لازم ندارد. این شرح مسئله بود و جوابش هم این بود که این سه مورد هیچ فرقی با همدیگر ندارد، هر کدام در تعیین خودش نیاز به قید دارد. اما اشکال اینکه واجب نفسی و غیری که دو قسم است، اگر بگوییم در صورتی که واجب غیری یک قسم بشود، در این صورت واجب نفسی هم است، و واجب نفسی هم جدا هم یک قسم است و در ضمن واجب غیری هم است، اگر اینطور بگوییم می شود تقسیم شئ به نفس شئ و غیر شئ. واجب نفسی که در صورت اول است خودش است، واجب غیری که دوم است غیر از واجب نفسی است، پس می شود تقسیم شئ به نفس شئ و غیر شئ. این اشکال وارد نیست، چون واجب نفسی تقسیم نمی شود بلکه واجب تقسیم می شود. خود آن لزوم شرعی، الزام در عمل که معنای وجوب است و عمل واجب است، خود آن واجب تقسیم می شود به نفسی و غیری. غیری که تحقق پیدا کرد، نفسی در ضمن آن نیست که گفته بشود نفسی در ضمن غیری است، نفسی در ضمن غیری نیست، نفسی قسمی است و غیری قسم دیگر، اوصاف واجب است و در هر دو مقسم واجب است. و قسم ها که گوناگون هستند، نفسی و غیری است.

ص: ۱۷۹

دلیل چهارم

دلیل چهارم که باز هم مربوط می شود به دلالت قضیه شرطیه بر علیت انحصاریه به واسطه اطلاق نه بالوضع. می فرماید: اطلاق شرط به این معنا که مولی در مقام بیان است، شرط را ذکر می کند. متن کفایه الاصول اینجا از متن های ناگویاست که شراح هم ممکن است اختلاف نظر داشته باشند. می فرماید: اگر شرط دیگری بود در موثریت این شرط، که یا مقارن می آمد یا سابق از آن می آمد تا همراه با این شرطی که الان آمده در تحقق جزاء سهم می گرفت. الان که می بینیم فقط همین شرط موثر است، مجی موثر است برای اکرام، این شرط که تنها موثر است و موثر دیگری نیست، از اینجا نتیجه می گیریم که اطلاق شرط که موثریت انحصاری برای آن شرط اقتضاء می کند، در حقیقت مفادش می شود علیت انحصاریه. موثریت انحصاری یعنی علیت انحصاریه، اگر موثر دیگری بود مقارن یا سابق از آن باید ذکر می کرد تا مشترکاً در تحقق جزاء نقش و تاثیر داشته باشند. الان کشف می کنیم از اطلاق شرط که موثر انحصاری است، آن موثر انحصاری که در عبارت آمده حقیقتش علت منحصره. موثر منحصره بدون مقارن و سابق آن یعنی علیت منحصره و این شد مدعای ما و مطلب به اثبات رسید. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این استدلال را نقد می کند و نقد او در خود متن نقد مثل نقد نیست بلکه اعتراف است، می گوید لا ننکر، می گوید این را ما منکر نیستیم، ولی باید بفهمیم که منظور ایشان چیست. منظور ایشان را نهایه الداریه و سیدنا الاستاد بیان می کنند که منظور محقق خراسانی این است که محقق خراسانی می فرماید که در ظاهر می گوید سلّمنا قبول اما در واقع می گوید این دلیل کافی نیست. برای اینکه شرط و مقام بیان شرط این است که شرط موثر است به نحو اقتضاء و در مقام بیان این نیست که شرط موثر است به نحو فعلیت تا علیت منحصره ثابت بشود. و مقام بیان این مطلب نیست که شرط موثر است به نحو موثر فعلی تا علیت منحصره ثابت بشود. این شرحی است که محقق اصفهانی برای بیان محقق خراسانی اعلام کرده است. به عبارت دیگر این اطلاق شرط در آن صورت مفید و موثر است که مقام بیان این را اقتضاء کند که موثریت شرط موثریت فعلی است تا بشود علیت منحصره، علیت منحصره تاثیرگذاری فعلی است اما مقام بیان شرط این را اقتضاء می کند، آنچه اقتضاء می کند این است که این شرط موثر است به نحو اقتضاء و این مطلب را ثابت نمی کند. این شرح را سیدنا الاستاد و محقق اصفهانی می گوید که منظور صاحب کفایه این است و الاـ متن می گوید که ما این را قبول داریم ولیکن اتفاقش بسیار نادر است. مضافا بر این که اگر اطلاق هم درست بشود، اطلاق مقامی می شود نه اطلاق لفظی، اطلاق مقامی هم به تعبیر ایشان عبارت است از عدم بیان در مقام بیان، ما گفتیم ترک استفصال اطلاق مقامی است که همان تعبیر دیگر عدم بیان در مقام بیان است.

تحقیق تکمیلی ادله مثبتین مفهوم شرط ۹۳/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی ادله مثبتین مفهوم شرط

دلیل چهارم و جواب آن

آنها که گفتند قضیه شرطیه مفهوم دارد، ادله ای اقامه کرده اند که به چهار دلیل آن اشاره شد که دلیل چهارم عبارت بود از گفته شد می توان به اطلاق شرط تمسک کرد. به این صورت که می گوییم مولی در مقام بیان است و این شرط را که مجی باشد برای اکرام، شرط موثر اعلام می کند. مقام بیان است و ارتباط برقرار است و علاقه لزومیه است و تاثیر پیداست و در مقام بیان اگر غیر از این شرط شرط مقارن یا سابق از آن بود، باید به واسطه اطلاق شرط دیگر منتفی است و تنها این شرط موثر است. موثریت بدون شریک شرط می شود علت منحصره و مفهوم ثابت می شود. جواب آن در متن کتاب این است: «لا تکاد تنکر الدلاله علی المفهوم لو کان کذلک»، این «لا تکاد تنکر» را محقق اصفهانی و همچنین در تقریرات سیدنا الاستاد معنا کرده اند، گفته اند که مولی در مقام بیان این است که بگوید شرط اقتضای تاثیر دارد نه اینکه بگوید شرط موثر فعلی است تا شکل علت بگیرد. از اوصاف علت این است که فعلیت وصف علّی داشته باشد و اگر وصف فعلی نداشت و تاثیرگذار بود و وصف شأنیت شد می شود مقتضی. پس نتیجه این شد که مولی در مقام بیان هم که باشد، در مقام بیان اقتضاء شرط است نسبت به جزاء و موثریت شرط نسبت به جزاء به نحو اقتضاء نه در مقام بیان موثریت شرط به نحو فعلیت. چیزی که مفهوم را ثابت می کند فعلیت است اما اقتضاء با علیت فاصله دارد چه رسد به علیت منحصره. این جوابی بود که داده شده بود.

ص: ۱۸۱

دلیل پنجم و دلیل آن

دلیل پنجم برای مثبتین که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این دلیل را به عنوان توهم ذکر می کند که به نظر ایشان خیلی دلیل ضعیفی است از ابتداء، می فرماید: اگر توهم بشود که مقتضای اطلاق شرط تعین است. شرح این دلیل این است که گفته می شود مقتضای اطلاق شرط در قضیه شرطیه تعین است، همانطوری که مقتضای امر نسبت به واجب، واجب تعیینی است نه واجب تخییری. با اطلاق و حالت مقام بیان حمل می شود به واجب تعیینی و واجب تخییر مونه زائد می خواهد که به کلمه أو کذا باید بیاید و عدل ذکر بشود. در اینجا که شرط ذکر می شود اگر عدلی وجود داشته باشد یعنی شرط دیگر، باید مولی بگوید «اذا جائک أو اذا احسن الیک أو اذا سلّم علیک»، شرط های دیگر را بگوید تخییری، عدل ها را ذکر می کند، در مقام بیان عدل ها که ذکر نشود، مقتضای اطلاق تعیّن است. تعیّن همین شرط است فحسب و شرط دیگری نیست. مفادش می شود علیت منحصره و نتیجه آن مفهوم است. امری که متعلق به واجب است با شرطی که برای جزاء می آید، فرق دارد. پس خلاصه دلیل پنجم بر اثبات مفهوم شرط این بود که مقتضای اطلاق تعین است یعنی همین شرط است، اگر عدل داشت و تخییری بود باید ذکر می شد و حالا که ذکر نشده همین شرط است و علیت منحصره که محقق شد، مفهوم دارد. و این دلالت اطلاق بر تعین مثل دلالت امر بر واجب تعیینی است. دلالت امر بر واجب تعیینی دلالت اطلاقی است، امری که متعلق است به

واجب مقتضای اطلاق این است که منظور از آن واجب، واجب تعیینی باشد و اگر تخییری بود باید عدل ذکر می شد. اما جوابی که محقق خراسانی از این دلیل می دهند، از این قرار است، می فرمایند: مقایسه شرط با امر دالّ بر واجب مقایسه درستی نیست. چون دلالت امر بر واجب به همان شکل است که گفته شد که اطلاق امر اقتضاء می دارد تعیین را، چون که واجب تعیینی با واجب تخییری در مدلول و متعلق امر دو سنخ است، بنابراین پس از که امر به طور مطلق صادر بشود، مقتضای اطلاق می شود واجب تعیینی که اگر آن سنخ دیگر مراد بود، باید ذکر می شد و نیازی به ذکر داشت. مثل صم شهرین أو اعتق رقبه أو أطعم ستین مسکین که تخییری است و نیاز به ذکر دارد. اگر مولی در مقام بیان باشد و قصدش تخییر باشد و بگوید صم شهرین و دیگر أو أعتق و أو أطعم نگوید، اینجا سوال می شود که چرا مولی نگفت. مولی از سویی تخییر خواسته و از سوی دیگر بیان نکرده، این درباره واجب تعیینی و تخییری است. الان که گفته است صم شهرین و چیز دیگر نگفته است، تعیین می شود که اگر تخییر بود عدل بیان می شد. این در امر متعلق به واجب است. نکته اصلی به تعبیر محقق نائینی که از کلام محقق خراسانی استفاده کرده اند این است که در تعلّق امر به واجب تعیین و تخییر دو سنخ است.

ص: ۱۸۲

سوال: محقق خویی می گویید در تعیینی به نفس شئ معین متعلق است و در تخییری به جامع.

جواب: جعل تعیین و جعل تخییر، در مقام جعل واجب تعیینی متعلق معین دارد و شخصی است و واحد معین شخصی است مثلا صلاه یومیه. و اما در واجب تخییری متعلق جعل جامع است، جامعی که قدر مشترک بین سه تا خصلت است: صوم شهرین یا عتق رقبه و یا اطعام. این فرق بین تعیین و تخییر در مقام جعل است. محقق نائینی برای توضیح جواب محقق خراسانی مطلب را می فرماید که محقق خراسانی فرموده است که در واجب تعیینی واجب متعین و واجبی که عدل است برای تخییر، دو سنخ است: بنابراین در صورتی که دو سنخ بود، مولی هم در مقام بیان بود، اطلاق منصرف می شود به همان واجب تعیینی. چون واجب تخییری که عدل لازم دارد و متعلق جعل جامع بین افراد است، مونه اضافی می خواهد. و اما شرط اینگونه نیست، شرط یک سنخ است اعم از اینکه شرط منحصر باشد یا غیر منحصر. یک سنخ است چون که مقام بیان، بیان شرطیت است، وحدت و تعدد در قلمرو بیان نیست، وحدت و تعدد خارج از نطاق بیان است، آنچه متعلق بیان است، شرطیت است. این شرطیت یک سنخ است که منحصر باشد همان شرطیت است و غیر منحصر باشد همان شرطیت است. بنابراین قیاس امر متعلق به واجب با شرط و جزاء قیاس مع الفارق است. از اطلاق شرط و مقام بیان انحصار استفاده نمی شود، چون اطلاق در مقام بیان شرط متعلق است به بیان شرطیت و بیان شرطیت یک سنخ است و شرطیت مختلف نمی شود در واحد و متعدد. متعدد باشد همان شرطیت است و واحد هم باشد همان شرطیت است. پس به نحوی نیست که واجب متعلق امر باشد که حالت تعیین و تخییر داشته باشد. حالت تعیین و تخییر اینجا نیست. یک اشکالی می کند و جواب می دهد، می فرماید: در صورتی که شرط متعدد بیان می شود، آنجا حالت عدل به میان می آید و حالت تخییری به خودش می گیرد، می فرماید: آنجا در مقام بیان تعدد شرط است نه در مقام بیان تعدد شرطیت. چیزی که انحصار درست می کند اگر ثابت کنید تعیّن شرطیت را که در یک صورت شرطیت تعین دارد و در صورت دیگر شرطیت تخییری است. و در صورتی که شرطیت واحد باشد، تعدد شرط مطلب جدایی است و ربطی به شرطیت ندارد. شرطیت سنخ واحدی است که مختلف نمی شود به شرط منحصر و شرط متعدد. این جواب محقق خراسانی بود. در آخر می فرماید: همان جوابی که در پایان دلیل سوم گفت که اگر شرط اطلاق هم داشته باشد، «لا تکاد تنکر الدلاله علی المفهوم لو کان کذلک»، یعنی دلالت بر مفهوم در قضیه شرطیه قابل انکار نیست در صورتی که مولی در مقام بیان باشد و شرط را مطلق ذکر کند و اطلاق شرط و مقام بیان منتهی می شود به اینکه منظور از شرط در این قضیه همین شرط باشد و لا ـ غیر. ولیکن می فرماید: این در نهایت ندرت است بلکه اتفاق افتادن آن می شود گفت که واقعیت ندارد. این ما حصل فرمایش محقق خراسانی بود. ادله مثبتین گفته شد.

ص: ۱۸۳

سوال:

جواب: در صورتی که سالبه منتفی به انتفاء موضوع باشد، از مفهوم خبری نیست. بنابراین سالبه منتفی به انتفاء موضوع نباید باشد.

نکته ختامی بحث

در نهایت بحث از این ادله و جواب هایی که محقق خراسانی دادند، نکته ختام بحث از ادله مثبتین اعلام می کنند که لو سلّم که اطلاق شرط بتواند تعین را برای شرط ثابت کند، این بسیار اتفاق نادری است و فائده ای برای مثبتین ندارد. چون مثبتین می گویند مفهوم مقتضای اطلاق لفظی است و این گونه اطلاق اگر ثابت بشود، مقتضای اطلاق مقامی می شود که اطلاق مقامی یعنی عدم بیان در مقام بیان. و بعد هم مورد جزئی مفهوم ثابت می شود و قائلین به مفهوم می گویند که قضیه شرطیه به طور مطلق مفهوم دارد دائما نه نادراً. بر فرضی که ما تسلیم بشویم، سودی نخواهد داشت.

اما نظر محقق نائینی

اما نظر محقق نائینی: ایشان می فرماید: محقق خراسانی جوابی که از دلیل پنجم مثبتین دادند، خلاصه اش این شد که شرطیت سنخ واحدی است و مقایسه نمی شود با دلیل واجب که مقتضای اطلاقش واجب تعیینی است، چون در آنجا واجب تعیینی با واجب تخییری از دو سنخ است. می فرماید: این اشکال وارد است اما در صورتی وارد است که ما در مورد ارتباط جزاء با شرط بحث کنیم، اطلاق را مربوط کنیم به رابطه جزاء و شرط. اشکال وارد است در صورتی که ما بگوییم مقتضای اطلاق رابطه جزاء و شرط این است. و شرطیت یعنی رابطه جزاء با شرط. ما اطلاق رابطه جزاء را در نظر نمی گیریم بلکه ما اطلاق خود شرط را در نظر می گیریم بدون ارتباط با جزاء تا شرطیت مورد اطلاق و بیان نباشد، خود شرط و مجی نه مجی که سببیت دارد برای اکرام. می گوییم مجی در مقام بیان آمده یا نیامده؟ قطعاً، مولی که در مقام بیان است، مجی را که ذکر می کند این مجی یک شرط است یا نیست؟ شرط است، شرط دیگری هم امکان دارد یا ندارد؟ دارد، ممکن است مجی سبب اکرام باشد و ممکن است احسان است و سلام کردن و زیارت کردن. پس در مقام بیان مقتضای اطلاق خود شرط این است که اگر شرط دیگری بود، عدل بود« ان جاءک أو أحسن الیک أو سلّم علیک»، در مقام بیان خود شرط تعیّن و تخییر زمینه دارد. شما که اشکال می کنید در مرحله ارتباط شرط با جزاء است و ما می گوییم خود شرط به عنوان مجی مقام بیان است، خود شرط آمده این شرطی که مجی آمده است مقام بیان است و اگر منحصر نباشد و احسان و سلام هم شرط نباشد، باید گفته بشود. در صورتی که مقام بیان است و ذکری از آن شروط دیگر به میان نیامده، لازمه اش این می شود که جزاء مقید است به همین شرط. اگر قید دیگر داشت، مقام بیان ذکر می شد، مثل تعیین و تخییر. بنابراین براساس اطلاق شرط تعیّن اثبات می شود و تعیّن شرط که اثبات شد و تعیّن یعنی انحصار و انحصار یعنی علیت منحصره و نتیجه اش مفهوم. در نتیجه می فرماید: هرچند مفهوم از ترتّب جزاء بر شرط وضعاً قابل استفاده نیست ولی براساس فهم عرف سیاقاً قابل استفاده است. سیاقاً یعنی این ترکیب که شرط آمده و إن شرطیه که ربط داده و جزاء آمده این ترکیب منطوقی انحصار می آورد. انحصار که آورد، قضیه در صورت عدم وجود مجی سالبه منتفی به انتفاء موضوع نیست. موضوع زید است و یک حالت از حالات موضوع که شرط بود، منتفی شد. بنابراین «ینتفی الجزاء عند انتفاء الشرط»، زید است و مجی نیست و اکرام هم نیست (1) . این کلام محقق نائینی بود

در مجموع فهمیدیم مشهور و محقق نائینی و شیخ انصاری می گویند قضیه شرطیه مفهوم دارد و محقق خراسانی اشکال می کند ولی از ضمن کلامشان اعتراف به مفهوم استفاده می شود. و برای کلام تتمه ای است ان شاء الله جلسه آینده.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۱۸.

بررسی جامعی درباره مفهوم شرط ۹۳/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی جامعی درباره مفهوم شرط

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه بحث مفهوم شرط را بیان فرموده اند که ما حصل بیان ایشان از این قرار است، می فرمایند: مفهوم شرط براساس مبنای مشهور نسبت به معنی اخبار و انشاء فرق می کند و همین مفهوم شرط بر اساس مبنای شخص ایشان نحوه دیگری است. در ابتداء به عنوان فهرست بحث می فرماید: قضیه شرطیه بر اساس مبنای مشهور در باب اخبار و انشاء قطعاً دلالت بر مفهوم ندارد. و دلالتش بر مفهوم کار ناممکنی است. و اما قضیه شرطیه براساس مبنای خود ایشان در باب اخبار و انشاء به طور واضح دلالت بر مفهوم دارد. هر دو مبنا را بحث می کند (۱)

مشهور می گوید ترکیب جمله شرطیه ترتب است دلالتی بر علیت و انحصاری نمی کند

اما مبنای مشهور: گفته شده است رای مشهور درباره اخبار و انشاء این است که می فرمایند جملات اخباریه وضع شده است برای دلالت بر مصداق واقعیه. و جملات انشائیه وضع شده است برای دلالت بر ایجاد معنی. براساس این مبنا که از مشهور به ثبت رسیده است، می بینیم که قضیه شرطیه که دو قسمت از شرط و جزاء به وسیله ادات شرط با هم ارتباط پیدا کرده اند، این قضیه شرطیه براساس وضع لفظی و ساختار ترکیبی وضع شده است فقط برای ترتب که یک علاقه ای بین شرط و جزاء موجود است. به اصطلاح ادبیات فائی که در ابتدای جمله جزاء می آید تفریع است. یعنی شرط اصل و جزاء فرع آن است. علت و معلولی نیست. موضوع له جامع است، موضوع له آن قدر جامع است، ترتب که جامع بین ترتب انحصاری، علّی و غیره، انحاء ترتب. بنابراین جمله شرطیه دلالت بر ترتب علت و معلولی ندارد فضلا از اینکه دلالت بر علیت انحصاریه داشته باشد. و بنابراین آنچه را که ساختار اعلام می کند همین حد است و لا غیر. هیچ چیزی در موضوع له قضیه شرطیه جز معانی مفردات و ترتب بین جزاء و شرط وجود ندارد، این کل معنای موضوع له موجود در قضیه شرطیه است. و همینطور اطلاق را که ملاحظه کنیم از اطلاق قضیه شرطیه باز هم انتفاء عند الانتفاء استفاده نمی شود، آنچه که در نهایت امر استفاده می شود این است که اطلاق مقتضی این بشود که یک شرطیت لزومیه اینجا وجود دارد، اتفاقیه نیست، یک تفریع است. در این حد از اطلاق استفاده می شود که شرطیت غیر لزومیه نیست، چیز دیگری از اطلاق هم به دست نمی آید. بنابراین براساس مبنای مشهور در باب اخبار و انشاء قضیه شرطیه به هیچ وجه دلالت بر مفهوم ندارد.

ص: ۱۸۵

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۷۱.

اما بر مبنای سید الخوئی شرط مفهوم دارد

و اما براساس مبنای شخص خود ایشان در باب اخبار و انشاء و آنچه در بحث وضع گفته شده باشد که اخبار یا جملات

اخباریه آنچه که بر حسب تحلیل دیده می شود این است که وضع شده است برای دلالت بر قصد حکایت. حالا آن حکایت مطابق واقع باشد یا مخالف با واقع از مدلول قضیه بیرون است. و جملات انشائیه وضع شده است برای دلالت بر ابراز اعتبار نفسانی، چیزی را مولی مثلا در ذهن خودش به ذمه مکلف اعتبار می کند و آن اعتبار بدون ابراز فعلیت نمی آورد، به وسیله لفظی ابراز می شود تا فعلیت به وجود بیاید. براساس این مبنا می بینیم جمله اخباریه شرطیه مثل «ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود» جمله خبریه شرطیه شد، در این جمله که می بینیم در حقیقت قصد حکایت است، این قصد حکایت اهمال دارد، بنابراین این قصد حکایت را در مرحله ابراز می بینیم که اطلاق هم ندارد. قید شده است، «ان کانت الشمس طالعه» جزاء مقید شده است به طلوع شمس، پس از آنکه دیدیم تقیید وجود دارد و حکم دائر مدار قید است در تحقق خود، طبیعتاً انحصار حکم به موضوع به طور واضح دیده می شود و در نتیجه آن مفهوم برای شرط محقق و ثابت است. در قضیه شرطیه اخباریه توجه اصلی نیست، توجه اصلی ما در مورد قضیه شرطیه انشائیه است. می فرماید: قضیه شرطیه انشائیه به دو نوع است: نوع اول عبارت است از قضیه شرطیه ای که جزاء عقلاً متوقف به وجود شرط باشد. در این صورت زمینه برای مفهوم وجود ندارد. به خاطر دو نکته: نکته اول جعل جزاء یا انحصار حکم یا تعمیم حکم، جعل شرعی است و جعل شرعی قابلیت می خواهد. چیزی که وضع و رفعش به ید شرع نباشد، در آنجا برای شرع زمینه جعل وجود ندارد. بنابراین ترتب جزاء که بر شرط عقلی باشد، زمینه برای جعل شرعی نیست، چون جایی که وضع و جعل هر دو به ید شرع نباشد، زمینه برای جعل شرعی وجود ندارد. این نکته اول، نکته دوم آن هم این است که در صورت انتفاء شرط قضیه می شود سالبه منتفی به انتفاء موضوع، بنابراین اگر ترتب جزاء بر شرط متوقف بود عقلاً ـ قضیه در صورت انتفاء شرط از باب سالبه منتفی به انتفاء موضوع است و زمینه برای مفهوم وجود ندارد. نوع دوم آن است که قضیه شرطیه خصوصیت های وجود مفهوم را داشته باشد. خلاصه فرمایش ایشان از این قرار است که جمله شرطیه ای که دارای مفهوم است، باید واجد دو تا خصوصیت باشد: خصوصیت اول این است که جزاء متوقف به وجود شرط عقلا نباشد. خصوصیت دوم این است که خود شرط موضوع نباشد، موضوع شرط برای جزاء نباشد. مثال آن آنجایی که خود موضوع شرط برای جزاء است همان «ان رزقت ولدا فاختنه»، این خود موضوع شرط برای جزاست. و اما در مورد دوم که جزاء عقلاً متوقف به شرط باشد، مثال آن «لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا»، به طور طبیعی و واقعی اکراه متوقف به تحصن است، اگر تحصن نباشد، عقلاً ـ اکراهی نیست، تمایل شخصی داشته باشد که اکراه نیست. تا مولی ببیند عقدش را خوانده. بنابراین اکراه عقلاً متوقف به تحصن است، اگر تحصن نباشد، اکراهی دیگر وجود ندارد. چون اکراه مستقیما متوقف به تحصن بود، تحصن که وجود نداشت، شرط که منتفی شد اکراه از اساس منتفی است. چون فقط گره خورده بود به شرط. ما اینجا یک اصطلاح دیگری را هم اضافه می کنیم بعدا شرح می دهیم که گاهی می گوییم در قضیه شرطیه پس از انتفاء شرط حکم نهاییا منتفی می شود. دیگر زمینه نیست برای تحقق حکم تا شارع بگوید این حکم در صورت عدم وجود شرط هست یا نیست. حکم از اساس منتفی می شود. در جایی که حکم از اساس منتفی شد، زمینه برای مفهوم گیری وجود ندارد. بعد می فرماید: با توجه به این دو تا خصوصیت مفهوم شرط یا قضیه شرطیه دارای مفهوم در مثال عبارت از این است که بگوییم «اذا سافرت فقصر»، موضوع مکلف است و شرط مسافرت است. این مسافرت یک حالت است. در قضیه شرطیه ای که زمینه برای مفهوم است، موضوع دارای دو حالت است، سفر و حضر، «ان سافرت فقصر و ان لم تسافر فلا تقصّر»، موضوع است و دارای دو حالت است. پس از که قضیه شرطیه را به این شکل بیان کردند. اما دلالتش را بر مفهوم، می فرماید: دلالت قضیه شرطیه که دارای این دو تا خصوصیت باشد، این قضیه دلالتش بر مفهوم واضح است، ابهام ندارد. برای اینکه همان نکته ای که در جمله اخباریه گفتیم که مولی اعتبار نفسانی را می خواهد ابراز کند، این ابراز اعتبار طبیعتاً در مقام

اهمـال و اجمـال نیست. در مقـام اهمـال و اجمـال که نبود. یـک مطلب این است که اجمـال در کلاـم است و اهمال مربوط به متکلم است.

ص: ۱۸۶

معنای عدم امکان اهمال در مقام ثبوت چیست؟

اصطلاح دیگر معروف داریم و آن این است که می گوییم اهمال در مقام ثبوت ممکن نیست، برای اینکه در مقام ثبوت اهمال موجب خلف می شود. در مقام ثبوت تصور در حد تعیین حکم و تکلیف است. در مقام ثبوت مولی تکلیف و عمل را در حد معین و مشخص تصور می کند. اینجا اگر اهمال باشد، خلف است یعنی تصور دقیق نیست و امکان ندارد. از یک سو خلف است و از سوی دیگر چیزی که مشخص نشده است، قابلیت ابراز ندارد. چیزی که مهمل باشد و مشخص نشده باشد، قابل اظهار نیست. مثلا ـ اگر طبیبی بگوید، برای بیمارش که شما یک کسالتی دارید اما تعیین نشده. این قابل اظهار نیست، خودش تشخیص نداده، خود طبیب تشخیص نداده و برای مریض قابل بیان نیست. بنابراین اهمال و اجمال نیست، نه اهمال در مقام ثبوت است و نه اجمالی در کلام است، که نه اهمال بود و نه اجمال می شود مقام بیان. بعد از که مولی در مقام بیان بود، مطلبی را که اظهار بکند، سنجیده اظهار می کند، ابراز اعتبار نفسانی. آن اعتباری که در نفس و در ذهن درست شده، سنجیده است. آن اعتبار که اظهار شد، اگر دیدیم قیدی داشت، ان سافرت فقصّر می بینیم که این جزاء که قصر است، اطلاق ندارد بلکه مقید به قید آمده. این قید ربط به حکم دارد و حکم دائر مدار قید است وجوداً و عدماً. بنابراین در تقیید قید به منزله علت منحصره حکم است. در انشاءات قید حکم نازل منزله علت منحصره حکم است. در نتیجه به طور واضح بیان می شود که این قصر منحصراً اختصاص دارد به حالت مسافرت. اگر حالت مسافرت نباشد، قطعاً قصری وجود ندارد.

ص: ۱۸۷

ما حصل بحث قول به ثبوت مفهوم شرط بود

می فرماید: بنابراین دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم یک امر واضحی است. بیان ایشان درباره مفهوم شرط روشن شد و نتیجه ای که به دست آمد این شد که مشهور از صاحبنظران اصول و شیخ انصاری و محقق نائینی قضیه شرطیه را دارای مفهوم می دانند و سیدنا الاستاد بر مبنای خود ایشان می فرمایند که قضیه شرطیه قطعاً دارای مفهوم است. و محقق خراسانی در ضمن بحث شان می فرماید: اگر اطلاق برای شرط احراز بشود که در موارد نادری اتفاق می افتد، آنجاست که ما دیگر قائل به مفهوم می شویم. بنابراین از بیان محقق خراسانی هم استفاده می شود که شرط مفهوم دارد، منتها در صورتی که مولی در مقام بیان باشد و قضیه شرطیه خصوصیات خودش را داشته باشد. این ما حصل بحث بود در مسئله اثبات مفهوم شرط.

اما قول به انکار مفهوم شرط و ادله آن

اما قول دوم: قول به انکار مفهوم شرط، آنان که می گویند قضیه شرطیه مفهوم ندارد، در این رابطه ادله ای اقامه می کنند که از این قرار است:

دلیل اول قضیه شرطیه مستلزم انحصار نیست

۱. تعلیق مستلزم انحصار نیست. سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قضیه شرطیه یک تعلیق است، تعلیق حکم به یک شرط است و این تعلیق قابل جایگزینی است. پس انحصار ندارد و می شود شرط منتفی بشود اما حکم باقی باشد و شرط دیگری جایگزین آن بشود. ما شاهد آن را در قرآن داریم که درآیه آمده است «فاستشهدوا من رجالکم (۱) [۲]»، حکم را معلق کرد به دو تا شاهد، بعد اگر دو تا نبود عوض یکی رجل أو أمراتان، دو نفر را جایگزین یک نفر کرد. اگر دو نفر نبود، یک شاهد و یک سوگند. تعلیق شده است و تعلیق به شیئ ای که بشود آن شیئ که مورد تکیه و تعلق است، می شود بدل بشود و عوض بشود. پس همین که بدل و عوض شدن است، شرط انحصار ندارد و علیت منحصره نیست و مفهومی نیست (۲) . محقق خراسانی از این استدلال جواب می دهد، می فرماید: اگر منظور شما این است که در مقام ثبوت مولی می تواند شرط را جا به جا بکند، که کار ممکنی است ولی قائلین به مفهوم شرط می گویند در مقام اثبات باید ببینیم اما در مقام اثبات می گویند قضیه شرطیه علاقه لزومیه اش انحصاری است، جا به جایی امکان ندارد. و اما اگر می گویید که احتمال جا به جایی وجود دارد، ابداع احتمال باشد، این ابداع احتمال ضرری به رأی قائلین به مفهوم وارد نمی کند. احتمال که مشکلی به وجود نمی آورد. ما هم می گوییم احتمال دارد یعنی کار ممکنی است منتها از وقوع از بحث کنیم، می گوییم قضیه شرطیه مفهوم دارد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۸۲.

۲- الذریعه فی الاصول، سید مرتضی، ج ۱، ص ۴۰۶.

دلیل دوم

دلیل دوم این است که اگر دلالت داشت، قطعاً به احدی الدلالات بود، لازم باطل است و ملزوم مثل آن است. اگر دلالت بر مفهوم داشت یا بالمطابقه یا بالتضمن یا بالالتزام دلالت می کرد و الان که هیچ یک از این دلالات نیست، پس مفهومی نیست. جوابش را محقق خراسانی می فرماید که قائلین می گویند دلالت التزامی وجود دارد. دلیل سوم استناد به آیه لا تکرهوا فتیاتکم ان اردن تحصنا، می فرمایند در صورت انتفاء شرط یعنی تحصن اکراه بالضروره جایز نیست. اگر مفهوم داشته باشد، معنایش این می شود که در صورت عدم تحصن اکراه جایز باشد. بنابراین قضیه شرطیه مفهوم ندارد. محقق خراسانی می فرماید: ما جایی بحث می کنیم که قضیه مفهوم داشته باشد اما جایی که بالقرینه مفهوم نداشته باشد، از محل بحث خارج است. این مورد از مواردی است که بالقرینه مفهوم ندارد. قرینه این است که جزاء متوقف به شرط است عقلا و جای جعل شرعی نیست. و در صورت انتفاء شرط حکم کاملا منتفی است و نیازی به جعل و عدم جعل وجود ندارد. ادله مثبتین و منکریم گفته شد، تحقیق و جمع بندی برای جلسه آینده.

تحقیق و جمع بندی درباره مفهوم شرط ۹۳/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:تحقیق و جمع بندی درباره مفهوم شرط

نظر مشهور اصولیین و آخرین تحقیق

گفته شد که قضیه شرطیه براساس رأی مشهور دارای مفهوم است و محققین صاحب نظر اصول از شیخ انصاری، محقق نائینی هم فرمودند که قضیه شرطیه مفهوم دارد و آخرین تحقیق هم سیدنا الاستاد فرمودند قضیه شرطیه منتها بر مبنای خاص ایشان در باب اخبار و انشاء به طور واضح مفهوم دارد. اما در بین این محققین محقق خراسانی نسبت به قضیه شرطیه و مفهوم اشکالاتی داشت و به طور کلی عدم دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم را اعلام فرمودند که عمده ترین دلیل ایشان عدم وجود علیت انحصاریه است. آنگاه در جواب از اشکالات به یک نکته ای اشاره کردند و آن این بود که فرمودند در قضیه شرطیه اگر گفته شود که شرط اطلاق دارد، بر مقتضای اطلاق شرط اعلام می شود که شرط همان است که در قضیه آمده است و اگر شرط دیگری بود، بیان می شد و الان که بیان نشده است کشف می شود که شرط همین است و نتیجه آن می شود علیت انحصاریه. در برابر این اشکال فرمودند ما اطلاق شرط و دلالت بر مفهوم را در صورتی که اطلاق شرط باشد، منکر نمی شویم.

ص: ۱۸۹

اعتراف ضمنی محقق خراسانی بر مفهوم شرط

بنابراین تنها رأی مخالف درباره مفهوم شرط که رأی محقق خراسانی بود در نهایت یک اعتراف به شکل موجبه جزئیه از

ایشان دیده شد و آن جایی که شرط اطلاق داشته باشد، مولی در مقام بیان باشد. و شرط را در قضیه ذکر کند و آنگاه در آن موقعیت غیر از ذکر آن شرط چیز دیگری بیان نفرماید، اطلاق شرط اقتضاء می کند که شرط همین است و نتیجه آن علیت انحصاریه و ثبوت مفهوم. اما این صورت از مسئله صورت نادری است و اتفاق بسیار غیر متعارف است. بنابراین هرچند در صورت اطلاق شرط مفهوم استفاده می شود ولیکن چون این صورت از مسئله، صورت نادری است، مدعا را ثابت نمی کند چون مدعی ادعاء می کند قضیه شرطیه اطلاقاً مفهوم دارد و این دلیل اخص از مدعاست. و گفته ایم اگر دلیل اعم از مدعا باشد می تواند مدعا را ثابت کند و اگر مدعا اخص از مدعا باشد نمی تواند مدعا را ثابت کند. در نتیجه مشهور و محققین بر این هستند که قضیه شرطیه مفهوم دارد و محقق خراسانی براساس شیوه اقناعی می فرماید: اگر اطلاق شرط در کار باشد، مفهوم محقق است و این صورت مسئله صورت نادری است.

تحقیق این است محقق خراسانی که می فرماید صورت اطلاق صورت نادری است، برای ما روشن نیست

اما تحقیق این است که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که می فرماید صورت اطلاق شرط صورت نادری است، برای ما باعث تعجب می شود و الا ظاهر قضیه این است که در قضیه شرطیه مقام بیان همیشه اطلاق شرط محقق است. و آن توجیهات و دقت هایی که ایشان می فرماید، آن دقت ها خارج از حد متعارف است نه اینکه اطلاق شرط خارج از متعارف باشد. خارج از متعارف یعنی برگرفته از دقت عقلی می شود و آنچه متعارف است قضیه شرطیه است و ذکر یک شرط و اطلاق آن و مقتضای اطلاق آن هم انحصار ترتب جزاء بر آن شرط خواهد بود. بنابراین بدون هیچ تردیدی برای اهل لغت عربی قضیه شرطیه ظهور عرفی واضحی در مفهوم دارد. همانگونه که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این مطلب را فرمودند که قضیه شرطیه ظهور عرفی در مفهوم دارد. و اضافه می شود که اگر قضیه شرطیه باشد و مفهومی نباشد، معنای تعلیق و شرط از بین می رود، تعلیقی نیست و موجب لغویت تعلیق می شود. در قضیه شرطیه تعلیق وجدانی است و معنای این تعلیق اگر جزاء به شرط تعلیق نشده باشد که خلف است و تعلیق لغو است. خلف است که بگوییم تعلیق نشده و بیان تعلیق است و در واقع تعلیق نیست، اگر بگوییم بیان بدون معنی و مفهومی است پس موجب لغویت می شود.

ص: ۱۹۰

روایتی که دلیل بر مفهوم قضیه شرطیه است

مضافا بر این شیخ انصاری می فرماید: فقهاء از نصوصی که صورت قضیه شرطیه دارند، بلا اشکال مفهوم اعلام می کنند. مثلا در حدیثی که آمده است «اذا بلغ الماء قدر کرّ لا ینجسه شئ (۱) »، فقهاء از این قضیه شرطیه بلا خلاف مفهوم گرفته اند یعنی اگر آب به اندازه کر نباشد، «ینجسه شئ من النجاسات». مفهوم چیزی نیست که درباره آن تردیدی وجود داشته باشد.

بهترین دلیل آیه نبأ است

مضافا بر این بهترین دلیل می تواند درباره مفهوم شرط آیه نبأ باشد. آیه نبأ صاحبنظران در مورد حجیت خبر ذکر می شود و الا جایش در مقام استدلال برای مفهوم شرط است. و می توان گفت بهترین دلیل بر وجود مفهوم شرط آیه نبأ است. «ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا (۲) »، خدای متعال در قرآن کریم مطلبی بیان می کند که دارای دو قسمت است: وجوب تبین نسبت به خبر فاسق و عدم وجوب تبین نسبت به خبر عادل. این مطلب از آیه قرآن که استفاده می شود، خودش یک مسئله مهمی است و در ضمن آن از این آیه استفاده می شود که قضیه شرطیه دلالت بر مفهوم دارد.

اشکالاتی که شیخ انصاری در مورد آیه ذکر می کند

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه چندین اشکال را نسبت به آیه نبأ دارند که برجسته ترین اشکال نسبت به آیه نبأ همان اشکالی است که ما شرح آن صورت مسئله را درس های قبلی دادیم که می گوید سالبه منتفی به انتفاء است که «ان جائکم فاسق»، فاسق موضوع است، فاسق اگر وجود داشت تبین کنید و اگر وجود نداشت سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. چون تعلیق شده است به مجی فاسق یعنی به وجود فاسق. یک موضوع است که آن موضوع هم وجودش شرط است نه حالتش. آن قضیه ای که مفهوم دارد حالت موضوع شرط باشد نه وجود موضوع. اگر وجود موضوع شرط در قضیه بود، قضیه می شود از قبیل سالبه منتفی به انتفاء موضوع. و اما اگر موضوع دو تا حالت داشت، یک حالتش شرط بود، شرط منتفی شد موضوع است منتها با حالت دیگر. زید است منتها با عدم مجی. یک حالتش مجی بود و یک حالتش عدم مجی بود

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۱۱۷، ابواب ماء مطلق، ب ۹، ح ۱، ط اسلامیه.
۲- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

جواب محقق خراسانی

جوابش را محقق خراسانی داده است که موضوع که «ان جائکم» است، واقع «جائکم» فاسق الجائی است، جائی موضوع است و جائی دو تا حالت دارد: جائی فاسق و جائی عادل و می شود قضیه شرطیه. که بسیار جواب صحیح و عالی است. اما گفته بودیم که همین آیه ظهور عرفی دارد نسبت به مفهوم شرط که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «تکون الآیه ظاهره فی المفهوم». آیه نبأ ظهور در مفهوم دارد (۱) . بعد از این ما اضافه می کنیم که در بحث اصولی که ما اخذ به ظهورات می کنیم و فهم عرف، فهم عرف و ظهور آیه همین است، مفهوم است و واضح و بدون اشکال. اما آن اشکالاتی که شیخ انصاری ذکر می کند هرچند جواب از اشکال اصلی هم داده شد، ولی جواب کلی این است که آن اشکالات برگرفته از دقت عقلی است. از سطح فهم عرف و ظهور عرفی فراتر است و بحث اصولی نیست. بحث در حد فهم عرفی نیست. هرچند جواب دقیق برایش داده شد. بنابراین دلیل از کتاب همان آیه نبأ است که ما را هدایت می کند به سمت مفهوم شرط. که گفته می شود قضیه شرطیه مفهوم دارد. نکته دیگر هم این است که طبق تتبع از سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه و همه اصولیین پس از آن همه در باب حجیت خبر آیه نبأ را به عنوان مستند ذکر می کنند (۲) . همه حجیت خبر را براساس مفهوم شرط مستفاد از آیه نبأ ذکر کرده اند. این فهم عامه فقهاست.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۰۴.

۲- الذریعه فی الاصول، سید مرتضی، ج ۲، ص ۵۳۲.

سوال:

جواب: سید مرتضی به آیه «لاـ تکرهوا فتیاتکم علی البغاء» تمسک کرد اما در باب حجیت خبر می فرماید که خبر عادل حجیتش از مفهوم این آیه استفاده می شود. در مقام رفع این اختلاف در بیان می توان گفت که سید به شکل موجبه جزئیه قائل به مفهوم است و مقصد ما بیان سید در این قسمت نبود که بگوییم سید می گوید شرط مفهوم دارد بلکه مطلب ما در این جهت بود که درباره حجیت خبر سید به مفهوم شرط موجود در آیه نبأ استناد می کند. ما می خواهیم بگوییم این آیه علی المبانی دارای مفهوم و مفهوم این آیه مورد استناد عند الفقهاء است. در مجموع مفهوم در قضیه شرطیه معلوم است،

امام صادق علیه السلام از قضیه شرطیه مفهوم استفاده می کند

مضافا بر آن آنچه را به عنوان دلیل عملی اعلام می کنیم این است که در نصّ معتبری امام صادق علیه السلام به طور واضح به مفهوم قضیه شرطیه استناد کرده است، یعنی مفهوم قضیه شرطیه را در بیان شریف خود ایشان مورد توجه قرار داده است. حدیث هم درست و معتبر است. محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید عن عاصم بن حمید عن ابی بصیر «قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الشاه تذبح فلا تترحک و یهراق منها دم کثیر عبیط فقال لا تأکل». سوال کردم از گوسفندی که مثلاً حالت مردن را داشت، ذبح شد ولی دست و پا نزد و خون از رگ هایش زیاد آمد، امام فرمود: از آن استفاده نکنید که حلال نیست. «ان علیاً کان یقول اذا رکضت الرجل أو طرفت العین فکل (۱) [۶]». این جمله شرطیه است که اگر پایش را تکان داد یا چشمش را باز و بسته کرد، قضیه شرطیه در بیان امام مورد توجه است. یعنی اگر پایش را تکان داد و زنده بود و ذبح درست بوده که در سوال آمده بود «فلاـ تتحرک» یعنی «ان لا یتحررک لا تأکل». که مفهومش را در صدر فرمود که «لا تأکل» و بعد منطوق را به عنوان قضیه شرطیه می آورد و مفهوم از ضمن قضیه در بیان امام مشهود و معلوم است، «اذا رکضت الرجل أو طرفت العین فکل»، از این قضیه شرطیه در کلام امام استفاده می شود که شرط مفهوم دارد و خود امام علیه السلام در بیان خودش به قضیه شرطیه در مورد بیان حکم شرعی اکتفاء می کند. این بهترین دلیل می تواند در جهت مفهوم شرط باشد که خود امام معصوم در جهت بیان حکم شرعی از قضیه شرطیه استفاده کرده است و مفهوم شرط را در مقام بیان حکم مورد توجه قرار داده است. بنابراین به این نتیجه رسیدیم که قضیه شرطیه موافق با رأی مشهور و رأی شیخ انصاری و آراء محققین از محقق نائینی تا سیدنا الاستاد و امام خمینی و شهید صدر همه با هم آنچه که استفاده شد این است که شرط مفهوم دارد. فقط محقق خراسانی اشکال و ایرادی داشت که گفتیم از ضمن کلام شان هم اعتراف به مفهوم به شکل موجبه جزئیه استفاده می شود. بحث مفهوم شرط کامل شد، آنچه باقی ماند محقق خراسانی می فرماید: «بقی امور»، اموری است که در جهت کامل شدن بحث مفهوم شرط تاثیرگذار است. این اموری که در این رابطه موثر است را بحث می کنند. امر اول: منظور از حکم در قضیه شرطیه که می گوییم انتفاء حکم به وسیله انتفاء شرط منظور از این حکم سنخ حکم است، سنخ حکم یعنی نوع حکم یعنی حکم کلی نه شخص حکم. شخص حکم یعنی یک فرد خاص از حکم و حکمی که مربوط بشود به مورد جزئی دارای خصوصیت فردی، آن حکم مراد نیست بلکه سنخ حکم مراد است. در این رابطه اشکال و ایرادی وجود دارد که برای جلسه آینده.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۶۴، ابواب ذبح، ب ۱۲، ح ۱، ط اسلامیه.

بررسی امور مربوط به مفهوم شرط ۹۳/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی امور مربوط به مفهوم شرط

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بعد از که بحث مفهوم شرط را کامل کرد و ما هم به نتیجه رسیدیم که قضیه شرطیه مشهور بلکه اتفاق بر این است که مفهوم دارد.

جایگاه اجماع و اتفاق

در احکام اجماع زمینه دارد و اما در مسائل اصولی اگر توافق آراء بود، اتفاق می گوییم و اجماع اصطلاحش کاربرد ندارد. بلکه اتفاق فقهاء بر این است که قضیه شرطیه مفهوم دارد. و محقق خراسانی هم که اشکالی داشتند، گفتیم در ضمن اشکال اعتراف هم دارد. در نهایت امر هم گفتیم که از نصوص هم استفاده می شود و آیه نبأ هم می تواند موید باشد که اگر به عنوان دلیل بگوییم خالی از اشکال نیست. و به عنوان حسن ختام امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در بحث اصول همان استظهارات عرفیه مدار اعتبار است نه دقائق عقلیه که گفته بودیم اشکالاتی که شیخ انصاری دارند عمدتاً دقائق عقلیه است. پس از که محقق خراسانی این مطلب را کامل فرمودند، می فرمایند: «بقی امور»، امر اول: منظور از انتفاء حکم در قضیه شرطیه انتفاء سنخ حکم است نه انتفاء شخص حکم

منظور از سنخ حکم چیست؟

و منظور از سنخ حکم نوع حکم است که حکم کلی است و منظور از شخص حکم، حکم فردی و حکم مربوط به یک فرد است که حکم خاصی متعلق به فرد خاص. و اگر چنانچه انتفاء شخص حکم مورد نظر باشد، به هیچ تردید پس از انتفاء شرط شخص حکم عقلاً منتفی است. چون حکم شخصی ارتباط خاص با آن موضوع خاص برقرار می کند. حتی در لقب اکرم زیداً که یک شخصی است، این هم مفهوم دارد. چون این اکرام خاصّ متعلق به این فرد خاص است. «اکرم زیدا» متعلق به خود این می شود و این «اکرم» متعلق به «اکرم عمراً» نمی شود. عقلاً ـ منتفی است. خاص مخصوص به خود آن شخص است و به غیر شخص سرایت نمی کند. و این انتفاء حکم شخصی عقلی است، چون معنای تشخص شخصیت این است که شخص است و لا غیر و اگر بگوییم شخص است و غیره خلف می شود. این منظور نظر نیست و اگر این منظور نظر باشد لقب هم مفهوم دارد در حالی که بالاتفاق شیخ انصاری می گوید «اتفق اصحابنا علی عدم المفهوم للقب». بعد از که فرمود انتفاء حکم در قضیه شرطیه مثل «ان جائک زید فاکرمه» در صورت مجی حکم شخصی قطعاً منتفی است. برای آن حکم خاصی که مربوط بود به زید و مجی زید، در صورت عدم مجی زید عقلاً منتفی است. برای اینکه محال است و به تعبیر سیدنا که معلّق بدون معلّق علیه باشد، معلَّق حکم است و معلّق علیه همان مجی خاص آن زید است. بلکه منظور از انتفاء حکم کلی وجوب اکرام که اگر زید نیامد، به طور کل دیگر اکرامش واجب نیست. موجود باشد ولی نیامده، به عهده تو نیست که بروی اکرام بکنی. یا زید مثلا احسان کرد یا زید را دیدی، وجوب اکرام که کلی است، حکم کلی وجود دارد که تمام این موارد را می گیرد در حالی که حکم شخصی فقط مخصوص همان مجی خاص بود، در صورت عدم مجی خاص آن حکم خاص وجود نداشت.

سوال:

جواب: شخص حکم و نوع حکم، یک فرد از حکم یا نوع و کلی حکم. حکم کلی وجوب اکرام است عند المجی و عند عدم المجی و عنـد الاحسان و عنـد القعود و عند القیام که نوع است، و سـنخ است. حکم شخصـی آن حکمی که ارتباطش را مجی برقرار کردنـد شـخصاً، حکم خـاص متعلق به مجی این حکم خـاص متعلق به مجی است. که شـیخ انصاری می فرمایـد: معنای تشخّص عدم سرایت الی غیره است.

شیخ می فرماید: ثبوت مفهوم شرطیه فرقی نمی کند در قضایای عادیه باشد یا وقف و امثال آن

بایـد توجه کرد که خواسـتگاه این امر کلام شـیخ انصاری است که می فرماید: پس از آنکه ثابت کردیم قضـیه شـرطیه مفهوم دارد، فرق نمی کند که در قضایای عادیه باشد و یا در وصایا و وقوف و اقاریر باشد (۱)

کلام شهید در وقف و اقرار

بر خلاف آنچه که شـهید ثانی فرموده است که قضـیه شـرطیه و بحث مفهوم شـرط در وقف و وصـیت و اقرار جاری نمی شود بلکه در غیر این مـوارد مـورد نزاع است. برای اینکه در وقـف و امثـال آن مفهوم قطعی است و مورد نزاع نیست، مـا آن مفهوم شرط را بحث می کنیم که جایی برای نزاع وجود داشته باشد و اینجا نزاعی نیست. مثلا اگر کسی بگوید «وقفت مالی لاولادی الفقراء» که مفهوم وصف است یـا بگویـد «وقفت مـالی لاولاـدی ان صاروا فقراء»، می فرمایـد در این صورت شـکی نیست که وقف اختصاص پیدا می کند به آن وصف که فقراء باشد و وقف اختصاص پیدا می کند به آن معلّق علیه ای که فقراء باشـند و به اولادی که فقراء نباشد اصـلاً وقف تعلق نمی گیرد و منتفی است. در نتیجه قضـیه شرطیه قطعاً دارای مفهوم است در وقف و امثال آن. بنابراین قضـیه شـرطیه را که در این گونه مسائل باید مطرح نکنیم و در خارج این حدود بحث کنیم، مثل معاملات و تعهدات (۲) . شـیخ انصاری می فرماید: اینجا خلط شده است بین انتفاء حکم شخصـی و حکم کلی. از همین جا امر اول مورد بحث قرار گرفت که فرق است بین انتفـاء حکم شخصـی و حکم کلی و سـنخ حکم. می فرمایـد: در مسئله وقـف متعلق وقف شخصـی است، فقط همان اشخاصـی که فقراء است. و به طور طبیعی عقلاً اختصاص پیـدا می کنـد به فقراء و به غیر فقراء تعلق نمی گیرد، برای اینکه متعلق شـخص حکم است و وقف قابـل برای دو تـا تملیـک نیست، یـک تملیک برای فقراء شـده است، امکـان تملیـک برای غیر فقراء وجود نـدارد. بنـابراین شـخص حکم منتفی شـده است یعنی آن وقفی که ارتبـاط خاص دارد با اولاد فقیر، آن منتفی است از غیر اولاد فقیر و انتفاء آن هم عقلی است، چون وقف ارتباط خاص و شخصی داشت با اولاد فقیر و معنای تشـخّص عـدم سـرایت لغیره است. حکم شخصـی است نه منتفی به انتفاء موضوع، ارتباط حکم با موضوع مشـخص و جزئی است. فرق است بین انتفاء موضوع و انتفاء حکـم شخصـی. در انتفاء موضوع خود موضوع پس از عدم تحقق شرط منتفی می شود که شـرط خود موضوع است. و امـا در انتفـاء حکم شخصـی حکم که ارتباط خاص دارد با موضوع، این حکم خاص فقـط خـاص است به معنـای کلمه و غیر خـاص دیگر نیست. این حکم خاص فقط یک مورد است و در جای دیگر نیست. این طبیعتاً در صورت عدم تحقق موضوع یا شرط دیگر این حکم خاص وجود ندارد.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۷۳.

۲- تمهید القواعد، شهید ثانی، ص ۱۱۰.

سوال:

جواب: در حکم شخصی که در قضیه شرطیه آمده باشد مثل ان جائک زید فاکرمه هم انتفاء حکم شخصی وجود دارد و هم انتفاء حکم کلی. انتفاء حکم شخصی این است که آن اکرامی که به خود زید عند المجی، آن اکرامی که در دقیقه اول بود، آن حکمی که در آن دقیقه اول بود، در دقیقه دوم بود که اگر باشد محال است و عقلاً منتفی است و نیاز به مفهوم ندارد. در ان جائک زید فاکرمه آن وجوب اکرام شخصی که وجدانا و عقلاً منتفی شد عند عدم مجی، حال سنخ حکم هم منتفی است یعنی وجوب اکرام اگر نیامد زید مثلا احسان کرد باز هم وجوب است یا نیست، اگر دلالت کرد به نفی سنخ حکم اصلا دیگر اکرام واجب نیست. پس در «ان جائک زید فاکرمه» این عند المجی وجوب اکرام است و عند عدم مجی انتفاء دو مرحله دارد: ۱. انتفاء حکم شخصی که قطعی است، اکرامی که مربوط به مجی بود، الان که مجی نیست، آن اکرام قطعا منتفی است. ۲. وجوب کلی اکرام که اصلا وجوب به عنوان حکم کلی کاملا- منتفی است، علیت منحصره است، وجوب فقط حصر دارد در مجی، دیگر وجوب اطلاقاً منتفی است یا نیست.

سوال:

جواب: قضیه شرطیه قیدش مجی است، معلّق اکرام است، معلّق علیه مجی است. عند انتفاء شرط و مجی به عنوان یک واقعیت انتفاء حکم یا جزئی است یا کلی، هر دو مرحله را دارد. انتفاء جزئی که همان انتفاء شخص حکم وجدانی است. یعنی همین اکرامی که به همین مجی مربوط بود، الان که همین مجی نیست، همان حکم دیگر نیست، این وجدانی و عقلی است و دلالت لفظی نمی خواهد. بحث این است که در صورت عدم مجی که انتفاء بود، این انتفاء شخص حکم که مسلم است، آیا انتفاء نوع حکم هست تا مفهوم درست بشود یا انتفاء نوع حکم نیست تا اینکه مفهوم درست نشود. اگر علیت منحصره بود، وجوب فقط متعلّق به مجی و لیس الا، حکم به طور کلی و سنخ حکم منتفی است. هر کار دیگری که زید بکند، هر علتی که باشد، احسان بکند یا تدریس کند هر علت دیگری که انجام بدهد، وجوب دیگر نیست، هرچند زمینه دارد. قضیه وقف را شیخ انصاری فرمود که شهید قدس الله نفسه الزکیه که می فرماید قضیه شرطیه در وقوف جاری نیست، برای اینکه مفهوم قطعی است، اما شیخ انصاری فرمود: دلالت قضیه شرطیه در وقوف بر انحصار و اختصاص براساس مفهوم نیست بلکه براساس انتفاء شخص حکم است. چون در وقف متعلّق شخص حکم است نه حکم کلی. شخص حکم یعنی آن وقفی که مخصوصا و به طور خاصّ ارتباط دارد با اولاد فقراء و طبیعتاً شامل اولاد غیر فقراء نمی شود. اینجا این انحصار که شهید فرموده بود، از مفهوم استفاده می شود، از طریق مفهوم نیست بلکه از طریق انتفاء حکم شخصی یا انتفاء شخص حکم است و انتفاء شخص حکم یک امر مسلمی است.

ص: ۱۹۶

اشکال و جواب شیخ انصاری

بعد یک اشکال دیگری را مطرح می کند که محقق خراسانی هم به آن اشکال تعرض کرده اند، اشکال این است که درباره قضیه شرطیه می بینیم «ان جائک زید فأکرمه» شرط که مجی است، شرط برای مورد خاصی است که در صورت انتفاء آن شرط آن حکم خاص منتفی می شود، آن زیدی که نیامده در صورت عدم مجی انتفاء شخص حکم است نه انتفاء سنخ حکم. از قضیه شرطیه انتفاء سنخ حکم را از کجا استفاده می کنید؟ به عبارت دیگر در مقام ثبوت و تصور گفتیم که آنچه در قضیه شرطیه مورد بحث است انتفاء سنخ حکم است نه انتفاء شخص حکم و اما در مقام اثبات چه دلیلی دارید تا دلالت کند بر انتفاء سنخ حکم، این قضیه شرطیه ای که می گویید شرط خاص برای موضوع خاص است، دالّ بر انتفاء حکم کلی چیست؟ مقام اثبات دلیل می خواهد. در جواب از این اشکال شیخ انصاری می فرماید: به طور طبیعی قضیه شرطیه یا در شکل اخباریه است یا انشائیه. اگر شکل اخباریه بود که طبیعتاً در آن صورت مدلول لفظ می شود حکم کلی، مثل اینکه بگوییم «ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود»، انشاء شده است یک حکم کلی به عنوان وجود نهار و این معلق شده است به طلوع شمس، جمله اخباریه است و متعلق به مورد خاص نیست و متضمن حکم کلی است. بنابراین اگر قضیه شرطیه در شکل اخباریه بود، متضمن حکم کلی است. مثلا بگوییم« اذا تعلّم علوم الاسلامیه فاهدی له مکتبه»، قضیه بشود قضیه شرطیه اخباریه که این جزئی نیست. چون قضیه شکل حقیقیه می گیرد و حکم کلی است و مربوط به شرط می شود. اما اگر قضیه شرطیه انشائیه شد، هرچند ظاهر جمله انشائیه مفید حکم جزئی است که بگوید «ان جائک زید فاکرمه»، اما راه حل دارد. سنخ حکم و نوع حکم استفاده می شود از علت منحصره. بنابراین علت که منحصره شد و اکرام را منحصر کرد به مجی، طبیعتاً آن طرفش می شود عدم وجوب اطلاقاً و به نحو شامل و کامل که نتیجه علت منحصره می شود حکم کلی و انتفاء سنخ حکم. این اشکال بود و جوابی که شیخ انصاری داده بود. اما جوابی که محقق خراسانی داده است، بر اساس مبنای ایشان این است که می گفتید در انشاء حکم جزئی است چون مفاد هیئت است و معنای حرفی است و در جمله اخباریه مفاد ماده است معنای اسمی است و کلی است. ما ثابت کردیم که اسم و حرف فرق ندارند، موضوع له برای هر دو عامّ است و مستعمل فیه هم همانطور و آلیت و استقلالیت از خصوصیات استعمال است، خارج از محدوده موضوع است. بنابراین از اساس آن اشکالی که کردید که شرط خاصّ است یعنی مفاد انشاء که هیئت است، مفاد هیئت جزئی است، معنای حرفی است، ما گفتیم که اصلاً فرق بین معنای اسمی و حرفی وجود ندارد. بنابراین در هر دو صورت قضیه شرطیه، انشائیه باشد یا اخباریه و مفاد ماده که معنای اسمی است یا مفاد هیئت که معنای حرفی است، در هر دو صورت موضوع له عام است و مفادشان می شود حکم کلی و سنخ حکم که در متن تقریرات هم یک جوابی داده شده است به عنوان یذبّ عنه که آن جواب برمی گردد به همین جوابی که محقق خراسانی داد. تا به اینجا متن کامل شد، اما محقق نائینی و امام خمینی و سیدنا الاستاد در این رابطه چه توجیه و راه حلی دارند، برای جلسه آینده.

بررسی اشکال مربوط به انتفاء سنخ حکم ۹۳/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی اشکال مربوط به انتفاء سنخ حکم

اشکال و جواب شیخ انصاری

خلاصه اشکال این بود که در قضیه شرطیه شرط ارتباط دارد به متعلق خاص و طبیعتاً انتفاء آن متعلق خاص انتفاء شخص حکم است و انتفاء سنخ از ضمن قضیه شرطیه استفاده نمی شود. جوابی که در این رابطه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند این بود که فرق بین اخبار و انشاء است، در صورتی که قضیه شرطیه در شکل اخبار باشد، معنای اسمی دارد و مفاد معنای اسمی هم حکم کلی است و اگر قضیه شرطیه در شکل انشائیه باشد، هرچند مفاد هیئت که هیئت معنای حرفی است و مفاد معنای حرفی هم جزئی است، ولیکن حکم کلی مستفاد از علیت منحصره است.

نظر محقق خراسانی اشکال از اساس وارد نیست

محقق خراسانی فرمودند که در بحث وضع گفتیم که فرق بین اسم و حرف، ماده و هیئت از لحاظ وضع وجود ندارد، در هر دو موضوع له عام است، آلیت و استقلالیت از خصوصیات استعمال است. موضوع له و مستعمل له در هر دو عام هستند، از این رو اگر قضیه اخباریه باشد که در حقیقت مفاد ماده مفاد معنای اسمی است، وضع عام دارد و یا اینکه قضیه شرطیه انشائیه باشد که انشاء در شکل هیئت «افعل» یا «اکرم» که مفاد هیئت معنای حرفی است و نتیجه آن جزئی می شود، ما گفتیم که معنای هیئت و ماده، اسم و حرف، اخبار و انشاء فرق نمی کند. اخبار و انشاء همان معنای عام را دارد با یک فرق که اخبار از خصوصیات استعمالش این است اخبار وضع شده است برای معنای عام، خصوصیت استعمالش این است که برای حکایت از معنای خودش وضع شده باشد. و انشاء وضع شده است برای معنای عام لیستعمل فی ایجاد معناه. این خصوصیت حکایت از معنا، خصوصیت ایجاد معنا که در اخبار و انشاء وجود دارد، از شئون استعمال است و خارج از محدوده موضوع له است. بنابراین مفاد هیئت معنای حرفی و جزئی باشد بر مبنای محقق خراسانی اصلا زمینه ندارد. بنابراین اشکال از اساس وارد نیست. معنای حرفی دالّ بر حکم جزئی از اساس منتفی است. در نتیجه قضیه شرطیه براساس علیت منحصره اگر گفتیم علّیت منحصره است، سنخ حکم باید منتفی بشود به انتفاء شرط نه شخص حکم. این یک تتمه ای بود برای کلام محقق خراسانی.

ص: ۱۹۸

محقق نائینی معلّق در قضیه، نتیجه است

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: آنچه که معلّق است در قضیه شرطیه مفاد هیئت و معنای حرفی جزئی نیست، بلکه معلّق نتیجه قضیه شرطیه است. و نتیجه قضیه شرطیه حکمی است که عارض می شود برای ماده و معنای اسمی. مثل وجوب کلی برای صلاه که بگوییم «اذا دخل الوقت فصلّ»، وجوب صلاه به طور کل منتفی می شود از صلاه در خارج وقت و

ماده که فعل باشد، معروض است و حکم که عدم وجوب باشد، عارض است و حکم کلی عارض می شود برای ماده و این نتیجه قضیه شرطیه است و این معلّق است نه حکم جزئی خاص که ربط شخصی به شرط داشته باشد (۱)

سید الاستاد معنای اسمی و حرفی و اخبار و انشاء مربوط به مبنای مشهور است

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرقی که گفته می شود بین هیئت و ماده یا معنای اسمی و حرفی یا اخبار و انشاء اینها همه مربوط می شود به مبنای مشهور که مبنای مشهور این بود که اخبار وضع شده است برای حکایت از معنای خودش، انشاء وضع شده است برای ایجاد معنای خودش. اما در باب وضع گفتیم که لفظ وضع شده است برای ابراز اعتبار نفسانی. این اعتبار نفسانی که موضوع له باشد، اما مسئله انتفاء سنخ حکم به عنوان انتفاء حکم کلی که در قضیه شرطیه مقصد و منظور ماست، براساس مبنای ما در باب وضع هیچ اشکال و ایرادی وجود ندارد. چون ما گفتیم که تقیّد و اطلاق مربوط می شود به اعتبار مولی، الفاظ در قالب ماده باشد یا در قالب هیئت، اخبار باشد یا انشاء، شأن آن فقط ابراز است. حتی اگر ابراز به صورت فعل هم صورت بگیرد، درست است. چون غیر از ابراز نقش دیگری ندارد. پس از آنکه گفتیم نقش لفظ و ساختار هیئت فقط ابراز است و اطلاق و تقیید مربوط می شود به اعتبار نفسانی خود مولی. مولی که حکم را در قضیه شرطیه در حقیقت مقیّد بیان می کند، «ان جائک» قید است، «فاکرمه» حکم است، حکم اطلاق ندارد، نگفته است «اکرمه» بلکه گفته است ان جائک. این بیان با این قید که ابراز می شود یک دلالت مطابقی دارد و یک دلالت التزامی به نحو لزوم بیّن بالمعنی الاخص. دلالت مطابقی عبارت است از دلالت بر ملازمه بین مقدم و تالی و دلالت التزامی اش عبارت است از دلالت بر انتفاء عند الانتفاء، آن هم به نحو لازم بین بالمعنی الاخص. بنابراین با این مبنا انتفاء سنخ حکم در قضیه شرطیه معلوم و بدون اشکالی است (۲)

ص: ۱۹۹

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۴۲۰.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۷۱.

امام خمینی می فرماید: اشکال انتفاء از سنخ حکم است براساس تناسب حکم و موضوع

سیدنا الامام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در جواب این اشکال که منظور از انتفاء حکم عند انتفاء شرط، انتفاء سنخ حکم براساس تناسب حکم و موضوع است. یعنی اگر سنخ حکم مقصود نباشد، با قضیه شرطیه مناسبت ندارد. با حصر و انحصار و علّیت تناسب ندارد. اگر سنخ نگوییم با علیت مناسبت از بین می رود. این مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می دارد که منظور از انتفاء حکم انتفاء سنخ حکم باشد. در نتیجه این بررسی ها و ذکر اقوال به این رسیدیم که منظور از انتفاء حکم در قضیه شرطیه، انتفاء سنخ حکم است. مضافا بر اینکه اگر سنخ حکم مراد نباشد، بحث و منازعه درباره قضیه شرطیه اصلا وجود ندارد. اینکه بحث و گفتگو وجود دارد، کشف می شود از این حقیقت که فهم فقهاء و ادباء در قضیه شرطیه از انتفاء حکم می تواند انتفاء سنخ حکم باشد. بنابراین فهم اهل خبره در امور ادبیات و تراکیب و ظواهر این است که قضیه شرطیه متضمن انتفاء عند الانتفاء که است، مقصود از انتفاء حکم انتفاء سنخ حکم است (۱)

امر دوم: تعدد شرط و وحدت جزاء

در حدیث معروف و مشهوری که آمده است «اذا خفی الأذان فقصّر و اذا خفی الجدران فقصّر»، این دو شرط است و یک جزاء که عبارت است از حکم به قصر. در این صورت از مسئله به طور واضح یک تعارض دیده می شود و آن تعارض مفهوم هر یکی با منطوق دیگری. مثلا منطوق اول «اذا خفی الجدران فقصّر» و مفهوم آن می شود که اگر جدران مختفی بود اذان را بشنوید یا نشنوید مخفی باشد یا مسموع باشد، «قصّر». و در مقابل «اذا خفی الأذان قصّر»، جدار مخفی باشد یا دیده بشود، «قصّر». تعارض بین منطوق هر کدام با مفهوم دیگری است. به عبارت دیگر در صورتی که بگوید «اذا خفی الجدران» این منطوق است، هر موقعی که دیوار دیده نشد، قصر کنید. مفهوم آن می شود که اگر دیوار مخفی شد، قصر کن اذان شنیده بشود یا نشود. پس در صورتی که اذان هم شنیده بشود هم باز قصر کنید. و منطوق دیگری هم «اذا خفی الاذان»، اگر اذان را نشنیدید قصر کنید، الان اذان را نمی شنوید اما دیوار را می بینید باید قصر کنید. تعارض بین منطوق هر کدام با مفهوم دیگری است.

ص: ۲۰۰

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۱، ص ۱۸۹.

سوال:

جواب: دو منطوق است و دو مفهوم. منطوق اول «اذا خفی الجدار فقصّر»، مفهوم آن می شود عدم خفاء جدار و نفی قصر، این نفی قصر در صورت رویت جدار است. منطوق دوم «اذا خفی الاذان فقصّر»، مفهوم آن می شود «اذا لم یخف الاذان فلا تقصّر»، اما با منطوق آن یکی تعارض دارد. در نتیجه منطوق هر یکی با مفهوم دیگری تعارض می کند.

توجیهات پنجگانه شیخ انصاری و محقق خراسانی

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه پنج توجیه برای رفع این تعارض آورده است که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه چهار توجیه را به طور صریح آورده است و توجیه پنجم را با اشاره متعرض شده است. و این توجیهات براساس ترتیب کفایه الاصول از این قرار است:

توجیه اول: منطوق مقدم بر مفهوم است

۱. منطوق هر کدام را بر مفهوم دیگری در آنجا که تعارض می کند منطوق را مقدم بدارید. برای اینکه هر کجا تعارض بین منطوق و مفهوم واقع بشود، دلالت منطوق اقوی است نسبت به مفهوم. چون دلالت مطابقی است و مفهوم دلالتش التزامی است. وجه دوم را هم گفته اند که منطوق خاصّ است و مفهوم عام است و همیشه در تعارض خاص و عام طبیعتاً خاص مقدم بر عام است. در نتیجه هر یکی از این دو شرط به عنوان مستقلّ می توانند شرط برای جزاء باشند. هم اذا خفی الجدار شرط است برای حکم قصر و هم خفی الاذان هر دو شرط، شرط مستقلّ برای تحقق جزاست و طبیعتاً انتفاء عند انتفاء کلیهما است نه عند انتفاء احدهما. چون منطوق را مقدم ساختیم بر مفهوم. محقق اصفهانی این وجه را مورد تایید قرار داده است. ۲. در صورتی که شرط متعدد شد، مفهوم دیگری نیست، از هر دو مفهوم دست برداشته می شود، پس نه تعارضی است و نه مفهوم. دو تا منطوق است. مفهومی نیست تا تعارض بکند. وجه این توجیه این است که بعد از که مخاطب یا محقق بربخورد که شرط متعدد است، بعد از اطلاع یافتن به تعدد شرط به این حقیقت می رسد که شرط انحصاری نیست. ملاک اصلی برای وجود مفهوم انحصار شرط بود، و شرط انحصاری که نیست از اساس مفهوم منتفی نیست. پس هیچ کدام مفهوم ندارند و به همان منطوق ها اخذ می کنیم و نفی مفهوم هم از نفی انحصار استفاده شد، خود تعدد دالّ بر این است که مفهومی نیست (1)

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۷۵.

بررسی تعدد شرط و وحدت جزاء ۹۳/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی تعدد شرط و وحدت جزاء

در این باره مثال معروفی است که «اذا خفی الجدران فقصّر و اذا خفی الأذان فقصّر»، این دو قضیه شرطیه دو حدیث معتبری است از امام صادق علیه السلام. حدیث اول که «اذا خفی الجدران» است در صحیحه محمد بن مسلم از امام صادق سلام الله تعالی علیه مضمون این است «اذا تواری من البیوت (۱) [۱]» است. روایت دوم هم «اذا خفی الاذان» صحیحه عبدالله بن سنان «اذا خفی الاذان فقصر (۲) ». دو شرط است و یک جزاء، شرط اول خفاء جدران و شرط دوم خفاء اذان. مفهوم در قضیه اول این می شود که «اذا خفی الجدران فقصّر» مفهوم آن این است «اذا لم یخف الجدار فلا تقصّر اطلاقاً» و در قضیه شرطیه دوم «اذا خفی الاذان فقصّر و اذا لم یخف الاذان فلا تقصّر اطلاقاً» جدران دیده بشود یا نشود. مفهوم هر یکی از این دو تا قضیه با منطوق دیگری به وضوح تعارض دارد.

وجوه پنجگانه

برای رفع این تعارض پنج وجه گفته شده است، وجه اول اشاره شد و گفتیم که منطوق را بر مفهوم مقدم بداریم به این معنا که مفهوم هر کدام را تقیید کنیم به منطوق دیگری. مثلا مفهوم شرطیه اول که «اذا خفی الجدران فقصّر» که عبارت است از «اذا لم یخف الجدران فلا تقصّر الا اذا خفی الاذان»، تقیید کنیم به منطوق شرطیه دوم. و مفهوم شرطیه دوم که «اذا خفی الاذان فقصر» بود، این است «اذا لم یخف الاذان فلا تقصّر الا اذا خفی الجدران». این طریقه اول است در جمع بین متعارضین که منطوق بر مفهوم مقدم می شود براساس قوت دلالت که شیخ انصاری فرمود: دلالت منطوق اقوی از دلالت مفهوم است. و سیدنا می فرماید: منطوق خاص است و مفهوم عام و در تعارض بین خاص و عام، خاصّ مقدم است. در نتیجه هر دو شرط علت حکم می شود به نحو مستقل، اگر جدار مخفی شد قصر کن و اگر اذان هم مخفی شد قصر کن. هر کدام مستقل علت می شود برای حکم یا شرط می شود برای جزاء. در نتیجه مفهوم آن که انتفاء شرط عند انتفاء جزاء مورد بحث است و شرط هم دو تاست، می گوییم مفهوم عند انتفاء شرطین صورت می گیرد، پس عند انتفاء شرطین حکم یعنی وجوب قصر منتفی می شود. ۲. رفع ید از هر دو مفهوم، برای اینکه پس از توجه به تعدد شرط می بینیم شرط یکی نیست تا انحصاری باشد، و انحصار که نبود، مفهوم هم نیست. مفهوم ارتباط تنگاتنگ با انحصار دارد، اگر شرط واحد باشد زمینه برای انحصار است که آن حکم منحصر است به این شرط واحد، اگر متعدد بود، انحصاری نیست. بنابراین توجیه دوم رفع ید از مفهوم هر دو و اخذ به منطوق، بنابراین در این صورت هم تعارضی وجود ندارد، چون مفهوم نیست. ۳. گفته می شود که در این صورت از مسئله اطلاق هر دو شرط را تقیید کنیم به شرط دیگر. دو تا شرط است: شرط جدران و شرط اذان، هر یکی را به دیگری تقیید کنیم. تقیید هر کدام به دیگری به این صورت است که بگوییم «اذا خفی الجدران مقیّدا بخفاء الاذان» و شرط دیگر هم تقیید کنیم و بگوییم «اذا خفی الاذان مقیّدا بخفاء الجدران». در این صورت هر دو شرط پس از تقیید ترکیب می شود. علّت حکم در حقیقت علّت واحده ای می شود که دارای دو جزء است، علت عبارت است از خفاء دارای دو جزء: خفای جدران و خفای اذان، در این صورت هر کدام شرط مستقل نیست، اگر یکی محقق بشود، باعث ترتب حکم نمی شود، باید هر دو خفاء محقق

بشود چون دو تـا به عنوان دو جزء برای یـک علت است. در این صورت علّت حکم یعنی علت وجوب قصـر یک شـئ مرکبی است که یـک جزء آن خفای جـدران و جزء دیگر خفای اذان، هر کـدام از این دو تا جزء مسـتقل علت حکم نیسـتند. اگر این توجیه را در نظر بگیریم، دیگر تعـارض رفع شـد چون هر دو یـک شـرط می شونـد و مفهوم هر دو هم یکی است. در صورت تحقق هر دو شرط جزاء مترتب می شود و در صورت عدم این دو تا جزء مفهوم متحقق می شود که عدم وجوب قصر است. ۴. برای هر دو شرط عنوان واحد در شکل جامع اعلام بکنیم، بگوییم پس از که هر دو قضیه را شرعاً به دست آوردیم، با تجزیه و تحلیـل به این حقیقت می رسـیم که علّت وجوب قصـر یـک قـدر جـامعی است و یـک عنوان انتزاعی است و از دو مورد یک عنوان واحدی انتزاع می شود و می گویید أحدهما.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص ۵۰۵، ابواب صلاه مسافر، ب ۶، ح ۱، ط اسلامیه.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص ۵۰۶، ابواب صلاه مسافر، ب ۶، ح ۳، ط اسلامیه.

مقدمات قاعده سنخیت

دلیل این توجیه پشـتوانه معقولی دارد. قاعـده سـنخیت که می گوید بین علت و معلول سـنخیت وجود دارد. اگر یـک سـنخیتی نباشـد، هر چیز از هر چیزی صادر بشود، نظام هستی بهم می خورد. قطعا سـنخیتی است تا نظامی در عالم هستی باشد. هر علتی معلول خاصّی دارد. مثلاـ برای گرما می خواهیـد دست به طرف آتش بگیریـد یک مرتبه یک سـرمای شدیـد بدهـد بیرون، و همینطـور اگر بنـاء بشـود نظـام علت و معلولی از هم پاشـیده شود، تنظیم در جهـان هسـتی به چشم نمی خورد. این مقـدمه اول درباره قاعـده سـنخیت، مقـدمه دوم هم این است که معلول واحـد، علت واحـدی می خواهد. معلول واحد از دو تا علّت امکان ندارد که صادر بشود. از طرف معلول قابلیت ندارد و از طرف علّت فاعلیت وجود ندارد. یعنی دو تا فاعلیت در یک قابل واحد امکان نـدارد. در اینجا تطبیق می کنیم که معلول واحـد که وجوب قصـر است، علت واحـدی می خواهد. نمی تواند هم خفای اذان علت باشد و هم خفای جدران. پس باید بگوییم که علت واحد است و آن عبارت است از عنوان واحد انتزاعی، اما خفای اذان و خفای جـدران می شود مصـداق بر آن عنوان. تعـدد مصداق باعث تعدد ماهیت نمی شود. در نتیجه می گوییم که دو تا شرط در حقیقت منـدرج انـد تحت عنـوان واحـد، علت عنوان واحـد انـتزاعی است. بـا این توجیه اشـکال مرتفع شـد و ارکـان تعارض کامل نیست، چون تعدد شـرطی نیست، و در حقیقت شـرط یک عنوان می شود. یک عنوان است برای هر دو شـرط و شرط تعدد ماهوی ندارد بلکه تعدد مصداقی دارد. بنابراین با این توجیه تعارض بین مفهوم و منطوق حل شد.

دو قسم جامع متأصل و انتزاعی

سوال: امر انتزاعی را بیشتر توضیح بدهید.

جواب: جامع بین افراد متعدد دو قسم است: ۱. جامع متأصل، ۲. جامع انتزاعی. جامع متأصل این است که یک مفهومی است و آن مفهوم در افراد خودش وجود دارد، مثل معراج مومن. معراج مومن یک مفهوم و یک حقیقتی است، این معراج مومن جامع است بین اقسام صلاه که صلاه قصر و صلاه تمام یا صلاه جماعت و صلاه فرادی. جامع متأصل است یعنی خودش یک معنای حقیقی است به حسب ذات. و این شده است جامع بین این افراد، تمام این افراد را شامل می شود، و در همه این افراد مثل مقسم وجود دارد. جامع انتزاعی دو تا فردی که وجه مشترک داشته باشد، مثلا در هدف مشترک باشند مثل مثال بحث ما. اما هر دو مورد اشتراکات ماهیتی نسبت به یک ماهیت و حقیقت واحده ای ندارد. خفای اذان چیزی است، خفای جدران چیز دیگری است. با هم اشتراک ماهیتی ندارد اینجا به خاطر وحدت غرض و به خاطر قاعده سنخیت یک جامع تصور کنیم. اینجا تصویر جامع از دو فرد مشترک الغرض انتزاع می شود. فرق بین اعتبار و انتزاع این است که انتزاع نیاز به منشأ دارد و اعتبار نیاز به منشأ ندارد. از این منشأ انتزاع می کنیم این عنوان انتزاعی است که أحدهما شرط است.۵. رفع ید از احد المفهومین، برای اینکه ما از اشکال تعارض بیرون بیاییم، می گوییم یکی از این دو تا شرطیه مفهوم ندارد. چون همان که شرط اول است مفهوم دارد، دومی مفهوم ندارد. پس دومی که مفهوم ندارد، تعارض فی الجمله رفع می شود. سید می فرماید: گویا این سهو قلم است، در یکی از دو شرطیه حل می شود که مفهوم نداشته باشد. مثلاـ فرض کنیم برای «اذا خفی الجدران» بگوییم مفهوم ندارد، مفهوم این تعارض نمی کند اما «اذا خفی الاذان» که مفهوم دارد، مفهوم او تعارض می کند به منطوق جدران. این توجیه پنجم مشکلش این است که تعارض را حل نمی کند اما این توجیه پنجم را محقق خراسانی شاید به همین جهت که درباره حل تعارض نمی تواند کاری از پیش ببرد، وجه پنجم را فقط با اشاره ای رد می کند که رفع ید از احد المفهومین وجهی ندارد، چون نیاز به دلیل دارد و بدون دلیل می شود ترجیح بلا مرجح و بعد هم تعارض می کند که کدام یکی را رفع کنیم و تعارض هم تساقط می کند، هر دو مفهوم باقی می ماند. این توجیه را فقیه حلی اشاره می کند (1) . این توجیه در حقیقت نظر داشته باشد به تحقق مفهوم که ارکان مفهوم را در نظر بگیریم که یکی از ارکان مفهوم این است که در دو قضیه شرطیه دو تا مفهوم نمی آید. باید آنکه دلالتش اظهر است، آن را بگیریم و آنکه دلالتش ظاهر است آن را کنار بگذاریم. بنابراین چون دو تا مفهوم در عرض هم قابل توجیه نیست لذا باید یکی از این دو تا مفهوم را کنار گذاشت.

۱- السرائر، ابن ادریس، ج ۱، ص ۳۳۱.

شیخ انصاری توجیه چهارم را قبول می کند

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لعل العرف یساعد قدر الجامع»، که توجیه چهارم بود. می گوید این را شاید عرف مساعدت بکند (۱) . رمز مساعدت هم این است که نه مستلزم استعمال مجازی می شود و نه موجب تقیید اطلاق. یک قدر جامعی برای هر دو، اطلاق هر دو شرط محفوظ است و تقیید نمی کنیم. و معنای مجازی هم در اینجا متصور نیست، نه مجازی لازم می آید و نه تقیید اطلاقی. محقق خراسانی به عین تعبیر می فرماید: «لعل العرف یساعد الوجه الثانی و لعل العقل یساعد الوجه الرابع».

سید الاستاد: لعل العرف یساعد وجه الاول

سیدنا الاستاد تقریبا به این مضمون می گوید که عرف مساعدت می کند توجیه اول.

این مورد از موارد ادعای عرف متقابل است

این جزء همان جاهایی است که ادعای نظر متقابل عرف. در مثل چنین مورد نظر عرفی وجود ندارد. اینها فهم شخصی است و در حقیقت درک تحلیلی اصولی است. و براساس ذوق شرعی احتمال می دهند که عرف هم این باشد. با این تصادم آراء که عبارت را عین هم می آورند که «لعل العرف یساعد». اجمالا اینجا نظر عرف بما هو نظر عرف وجود ندارد. دلیل آن این است که خود اختلاف نشان می دهد که عرفی اینجا حکومت ندارد، بلکه همه این آراء در حقیقت اصولی است. درک دقیق و تحلیلی اصول است. به عبارت دیگر گفته بودیم دقت اصولی که توجیه آن را هم کردیم که گفتیم در اصطلاح عموم می گوییم که دقت عقلی را در بحث فقه راهی نیست، اما اصول که دقت دارد، دقت اصول تحلیل رابطه ها، دلالت ها و نظر به ظواهر و مقدمات و موخرات است اما دقت عقلی برمی گردد به براهین عقلی و موادّ ثلاث، شرح مسئله ان شاء الله جلسه آینده.

ص: ۲۰۵

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۷۵.

بررسی توجیهات و آراء مربوط به تعدد شرط در قضیه شرطیه ۹۳/۰۹/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی توجیهات و آراء مربوط به تعدد شرط در قضیه شرطیه

گفته شد که اگر شرط متعدد باشد مثل خفاء اذان و خفاء جدران و جزاء واحد باشد، تعارض بین مفهوم و منطوق صورت می گیرد و برای حل این مشکل پنج توجیه گفته شد.

نظر شیخ توجیه چهارم بود

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: «لعل العرف یساعد الوجه الرابع». درباره انتخاب این توجیه وجهی هم ذکر می کنند، می فرمایند: این توجیه که عبارت بود از قدر جامع بین دو شرط در شکل عنوان انتزاعی. این توجیه مطابق فهم عرف باشد و اگر این توجیه انتخاب شود نه مجازی صورت می گیرد و نه تقیید اطلاقی.

محقق خراسانی توجیه دوم را انتخاب می کند

اما محقق خراسانی فرمودند: «لعل العرف یساعد الوجه الثانی» که اصلاً در صورت تعدد شرط از مفهوم رفع ید بشود. عرف پس از که می بیند شرط متعدد هست، از انحصار خارج شد که وقتی از انحصار خارج شد دیگر مفهوم ندارد.

محقق نائینی توجیه سوم را تایید می کند

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه توجیه سوم را تایید می کند که مجموع شرطین می شود علت انحصاری برای جزاء. و هر شرط را تقیید می کنیم به شرط دیگر (۱)

ص: ۲۰۶

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۲۴.

خلاصه استدلال محقق نائینی و تحقیق

این توجیه را تایید می کند که ما حصل فرمایش ایشان این است که می دانیم دو تا شرط رسیده است نصاً، این دو تا شرط یکی خفای جدران و دیگری خفای اذان شرط برای وجوب قصر است. این دو تا شرط آمده، این مقدار از نصوص است. می بینیم دو تا شرط که آمده اما این دو تا شرط که در کنار هم قرار بدهیم، عطف به واو می شود یا عطف به أو. «خفاء الجدران أو خفاء الاذان شرط لوجوب القصر» و یا اینکه «خفاء الجدران و خفاء الأذان شرط فی وجوب القصر». واقعیت این است که دو تا شرط است. ما الان این دو تا داریم ولی عطف شان با واو است یا با او؟ هر دو اطلاق از لحاظ ادبی درست است. می تواند عطف با أو باشد که خفاء الجدران أو خفاء الاذان و می تواند با واو باشد که خفاء الاذان و خفاء الجدران، اما نتیجه آن فرق

می کنـد. اگر أو باشـد هر شـرط مسـتقل و اگر با واو باشـد هر دو شـرط منضم هسـتند و هر دو جزء علت می شوند. پس دو تا اطلاـق اینجـا است. این دو تـا اطلاـق را به چه صورت حـل کنیم؟ آیا ترجیحی وجود دارد، یکی نسـبت به دیگر اظهر است یا نیست؟ تحقیق این است که هیـچ قرینه ای نـداریم بر ترجیـح یکی از تعبیر که در متن آمـده ترجیح یک اطلاق بر اطلاق دیگر که منظور از آن اطلاق آن اطلاق و عموم نیست بلکه منظور از آن اطلاق یعنی اسـتعمال. کدام یکی از این تعبیر مقدم است بر دیگری؟ می بینیم از لحاظ بیان دو تا درست است و هیـچ قرینه ای وجود ندارد بر ترجیح بر دیگری. پس هر دو تعبیر می کنند و تساقط. بنابراین این دو تعبیر که تعارض کردنـد و نتوانستیم به هیـچ یک تمسک کنیم، طبیعتاً به قدر متیقن مراجعه می کنیم. قـدر متیقن این است که عطف به واو باشـد، این دیگر خفـاء الجـدران و خفـاء الاذان قطعا علت است. جایی که اطلاق نباشـد، دلیل لفظی نباشد و بیان هم توضیحی نداشته باشد، قدر متیقن تنها راه برون رفت از این است. می گوییم خفاء الجدران و خفاء الاذان منضـماً قطعاً علت برای وجوب قصر است. وانگهی شک می کنیم که خفاء جدران منفرداً و خفاء اذان منفرداً علت برای وجوب قصـر است یا نیست، شک می شود. شک بعـد از قـدر متیقن، قاعـده این است که هر کجا شک بعد از قدر متیقن بود، مجرای برائت است. حکم شک بدوی را دارد،

دو قسم شک بدوی

شک بـدوی دو قسم است: شک بـدوی اولی و ابتـدائی و شک بـدوی ثانوی و پس از انحلال، و به عبارت دیگر شک بـدوی قبل از انحلال و شک بـدوی بعد از انحلال. و به عبارت دیگر هم گفته می شود اولی شک بدوی حقیقی است و دومی شـک بـدوی حکمی است. که اگر علم اجمالی منحل شد و قدر متیقن داشت، آنکه اضافه می شود شک بدوی بعد از انحلال است. پس از که شـک بـدوی شـد، مجرای برائت است. امـا برائت اینجـا یک اشـکال دارد و با وجود این اشـکال می رویم به طرف استصـحاب. اگر برائت جاری شد، مفاد برائت این می شود برائت از وجوب قصر، این رفع وجوب از قصر امتنانی نیست. برائت همیشه جـایی جـاری می شود که امتنـان و منت باشـد و سـبک بکنـد اما برائت از وجوب قصـر امتنانی نیست. برائت که جاری نشد، اصل عملی می شود استصـحاب. استصحاب مشخّصا همان تمام خواندن است. قبلا که وظیفه ما تمام بود، الان تمام است یـا قصـر؟ تمـامیت استصـحاب می شود. سوال و جواب: آیا اطلاق لفظی نـداریم؟ فرمودنـد که اطلاق لفظی نیست. اگر اطلاق لفظی بود که نوبت به برائت نمی رسـد. مثال بارز حکومت اطلاق لفظی نسـبت به اصل عملی است. بنابراین شـرطین من حیث المجموع علت برای وجوب قصر است.

سوال: این امتنانی بودن مخصوص برائت است یا بقیه اصول هم همینطور است.

جواب: عمـدتاً برائت و قواعـد فقه، اما اصل محرز و اصل تنزیلی این وضـعیت را ندارد. استصـحاب گاهی تکلیف را ثابت می کند.

ص: ۲۰۸

نظر سید الخوئی معیار اخذ به جمع عرفی با توجیه اول سازگار است

رأی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه: که در ضمن رأی ایشان نقد هایی بر رأی محقق خراسانی و محقق نائینی هم آمده است، ما براساس ترتیب بحث ما فقط رأی خود ایشان را می گوییم. ایشان می فرمایند: در جمع بین متعارضین باید طوری عمل بشود که مورد تایید عرف قرار بگیرد و عرف آن وضعیت جمع را که ببینند، بگویند اینجا تعارض نیست و اخذ به هر دو دلیل هم شده است. این جمع عرفی است. معیار جمع عرفی هم این بود که اخذ به هر دو دلیل و عدم تعارض و مقبولیت عند العرف. مقبولیت عرف هم هر دو دلیل اخذ شده و هم از هر دو دلیل یک مقدار تنزیل به عمل آمده تا به اصطلاح یک تصالحی است و هر کدام به طرف صلح آمده اند تا تصالحی به عمل آمده. این جمع و تصالح عرفی فقط با صورت اول منطبق است. که صورت اول تقیید مفهوم به وسیله منطوق بود. اخذ به منطوق شده است، به مفهوم هم اخذ شده، «اذا خفی الجدران فقصّر» مفهوم این بود که «اذا لم یخف الجدران فلا تقصّر الا اذا خفی الاذان» که این تصالح است. مضافا بر تصالح دلیل هم دارد که همان عام و خاص بودن است. هر کجا تعارض بین عام و خاصّ باشد، طبیعتاً خاص مقدم است. دلیل اینکه اگر عام و خاص تعارض بکنند، قطعاً خاص مقدم است این است که: ۱. ظهور خاصّ اقوی است، ۲. اگر عام را مقدم بر خاص بکنیم موجب لغویت می شود و اگر خاصّ را مقدم بکنیم جمع بین هر دو به عمل می آید. اینجا خاص و عام است، چون مفهوم عام است و منطوق خاص است. مفهوم این بود که «اذا لم یخف الجدران فقصّر تماما کاملاً ـ عاماً». خاص این است «الّا اذا خفی الاذان فقصّر» که خاص و منطوق است و مقدم می شود بر عام. پس صورت مسئله می شود از قبیل خاص و عام و طبیعتا عطف به أو می شود. یعنی هر کدام شرط مستقلی است برای وجوب قصر (۱) . این آراء فقهاء بود.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۹۸.

اما بررسی آراء

در بررسی گفته می شود که کلام شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که براساس قاعده سنخیت شکل گرفته بود.

ایرادات بر نظر شیخ انصاری

سیدنا الاستاد می فرماید: آن قاعده سنخیت که «الواحد لا یصدر الا من الواحد» آن اولاً در واحد شخصی و حقیقی است نه در واحد نوعی، و اینجا واحد نوعی است. و ثانیاً آن سنخیت بین علل و معالیل متأصل و تکوینی است نه در علل و معالیل اعتباری. و ثالثا قدر جامع اصلاً ممکن نیست، برای اینکه این شرط ها از مقولات متعددی است و مقولات ماهیات متباینه است و برای یک جامع واحد امکان ندارد. اذان از مقوله کیف مسموع است و جدران از مقوله جوهر است. مضافا بر این اشکال اصلی گفته می شود این قول که جامع در نظر بگیریم و هر دو شرط را مصداق اعلام بکنیم، در حقیقت برمی گردد به قول اول. یعنی این جامع یک جامع عنوانی دارد ولی هر یکی از این دو تا شرط مصداق برای وجوب قصر است، پس هر کدام در عمل می شود شرط مستقل برای وجوب قصر. هر کدام یکی از این دو تا شرط که مصداق عنوان است، در حقیقت علت مستقلّ برای وجوب قصر است. برمی گردد به قول اول چون که در قالب خفای جدران یک شرط مستقل و مصداق عنوان در قالب خفای اذان یک شرط مستقل و هر دو شرط مستقل است و در حقیقت می شود مثل همان توجیه اول. مضافا بر این تصویر عنوان واحد برای این دو تا شرط در مقام ثبوت است لباً که در مقام ثبوت می توانیم عنوان واحدی در نظر بگیریم اما در مقام اثبات دلیل هر کدام جدا آمده. هر کدام یک شرط مستقل است. لذا این توجیه برمی گردد به توجیه اول.

ص: ۲۱۰

ایرادات نظر محقق خراسانی

اما رأی محقق خراسانی که توجیه دوم را تایید فرمودند، گفته می شود که خالی از اشکال نیست. محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این کار ناممکنی است. برای اینکه مفهوم لازم بیّن عقلی برای منطوق است. مفهوم را جدا کنیم از منطوق در حقیقت می شود که ملزوم بدون لازم بین خودش قرار داشته باشد و این امر ناممکن است. لازم از ملزوم جدا نمی شود و قابل تفکیک نیست. بعد می فرماید: در همین ضمنی که اشکال می کند، یک اشکالی دیگری را هم اضافه می فرماید و رأی خودش را هم اظهار و آن این است که شاید ترجیح مربوط به توجیه اول باشد. برای اینکه در توجیه دوم رفع ید از اصل حصر است یعنی مفهوم، حصر که منشأ مفهوم است. و اما در ترجیح اول رفع ید از اطلاق حصر است. بنابراین رفع ید از اطلاق حصر اهون و آسان تر است از رفع ید از اصل حصر

اما ایراد نظر محقق نائینی

و اما توجیه محقق نائینی که فرمودند توجیه درست همان توجیه سوم است یعنی مجموع با عطف به واو می شود علت برای وجوب قصر با آن شرحی که دادیم، دلیل آن این بود که اطلاق لفظی وجود ندارد، اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اطلاق لفظی در باب قصر وجود دارد، سفر است و قصر، هم کتابا و سنتاً. سفر بکنید صلاه قصر است اما استثناءاتی که شده است، ترخص و عدم ترخص اینها باید ثابت بشود، در صورتی که ثابت نبود، اطلاق حاکم است سفر و قصر. بنابراین اطلاق لفظی در باب صلاه مسافر وجود دارد مضافا بر اطلاق مقامی هم که خالی از وجه نیست. پس هم اطلاق لفظی و هم اطلاق مقامی که وجود داشت، نتیجه این می شود که رجوع به اصل عملی جا ندارد و جایی که یک شرط هم آمده باشد، می توانیم وجوب قصر اعلام بکنیم. بنابراین این توجیهی که ایشان انتخاب کرده بود هم به نتیجه نرسید.

ص: ۲۱۱

تحقیق این است که عرف متضادّ نداریم

و اما آخرین توجیه و تحقیق: تحقیق این است که گفته شد دو رأی از دو صاحب مکتب اصولی که مستند به عرف شده بود، دیدیم که اساساً قابل التزام نیست. چون عرف یک مرجع است در یک مسئله، و یک حکم می کند. عرف در یک مسئله دو تا حکم متضادّ صادر نمی کند. عرفی که تعدد شرط حاکم است، دو تا حکم صادر کرد. یک حکم به نفع شیخ انصاری و حکم دیگر به نفع محقق خراسانی. بنابراین این با واقع مرجعیت واحد تطبیق نمی کند. در عین حالی که گفته بودیم که اگر عرف معارض داشت به نتیجه نمی رسد. و اگر در یک مسئله باشد، عرف یک مرجع است و در یک مسئله یک نظر می دهد و الاـ معنایش این می شود که یک قاضی در یک محاکمه واحد در یک زمان دو تا حکم متخالف و متضاد اعلام بکند که این خلف و محال است. و اما صحیح آن همین است که سیدنا الاستاد فرمودند که حقیقتاً با مقدم داشتن منطوق بر مفهوم هیچ اشکالی را برنمی خوریم و جمع عرفی به عمل آمده و رأی شیخ انصاری هم به همین برمی گردد و محقق اصفهانی هم همین توجیه را تایید می کند. پس این یک توجیهی است از نظر آراء دارای قوت که سه تا رأی دارد: رأی سیدنا الاستاد و شیخ انصاری و محقق اصفهانی. از نظر قواعد هم رابطه عام و خاص است و جمع بین حقین و اخذ به ظاهر می شود و منطوق را هم کنار نگذاشته ایم، و تصرف کوتاه به مفهوم در حقیقت تصرفی نیست، در حقیقت منطوق هر کدام مفهوم دیگری را تحدید کرده، بیان و متمّم است برای مفهوم دیگری. در نتیجه رأی صحیح و اجود الآراء هناک التوجیه الاول.

ص: ۲۱۲

تداخل اسباب ۹۳/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تداخل اسباب

از توفیقات استثنائی در زندگی انسان زیارت اربعین است که الحمد لله گفته بودیم که بعضی از دانشمندان خارجی می گوید که کلمات امیرالمومنین را تاریخ ترجمه و تفسیر می کند. مشابه آن را دیدیم که گفته شده بود زیارت اربعین از علامت مومن و شیعه است، تاریخ ترجمه کرد. این زیارت اربعین با این کمیت و کیفیت زوار و مستقبلین از علامت شیعه است. به جز نور ولایت و آن قدرت الهی هیچ معادلاتی این وضعیت را و این جمعیت را توجیه نمی کند. در جایی خواندم یک جوان مسیحی استرالیایی با مطالعه زیارت اربعین امسال مسلمان و شیعه شد و گفت اگر بخواهید اسلام زنده و حیات بخش را ببینید کربلا بروید، اللهم ارزقنا زیاره کربلا ما دام عمرنا.

بعد از که بحث از مفهوم شرط آنگاه تعدد شرط و وحدت جزاء به میان آمد، بحث تداخل اسباب در این زمینه مطرح شده است. صاحبنظران تداخل اسباب و مسببات را در ادامه بحث از تعدد شرط عنوان کرده اند. بحث مهمی است و دارای آثار عملی فقهی.

توضیح مفردات

نخست مفردات را توضیح بدهیم، منظور از اسباب و مسببات چیست؟ سبب و مسبّب در شرع علت و معلول در واقع است. یعنی در تکوینیات می گوییم علت و معلول و در تشریعیات و اعتباریات می گوییم سبب و مسبّب. و سبب با شرط در اعتبارات چه فرق دارد و احیاناً در تعابیر محقق نائینی که می فرماید شرط موضوع است.

ص: ۲۱۳

سبب با شرط چه فرقی دارد

ممکن است اینجا به سوالی روبرو بشوید که موضوع که باشد، فرق دارد، چرا این حرف را ایشان فرمود؟ شرط دو قسم است: شرط صحت و شرط وجود. اگر شرط صحت بود، سبب نیست. مثل شرط صحتی که در معاملات می بینیم. شرط صحت مثلا تعیین مبیع که موضوع نیست و دخل در صحت معامله دارد. اما اگر شرط دخل در وجود داشت، می شود سبب. بنابراین نسبت بین سبب و شرط را به دست آوردیم که اعم و اخص من وجه است. و از همین جا می فهمیم که شرطی که موضوع قرار می گیرد، آن شرطی نیست که دخل در صحت عمل داشته باشد بلکه آن شرطی است که دخل در وجود مشروط دارد. از این رو محقق نائینی در قضیه شرطیه می فرماید شرط موضوع است. مثلا ان جاءك زید فأكرمه شرط می شود موضوع برای حکمی که اکرام باشد. و نسبت حکم به موضوع در فقه در حقیقت نسبت معلول به علت یا نسبت علت به معلول است. در صورتی که موضوع سبب باشد، شرط باشد در قضیه شرطیه باشد، نسبت موضوع به حکم می شود نسبت علت به معلول. پس از این منظور

از تـداخل اسـباب و مسـببات چیست؟ منظـور از تـداخل اسـباب وحـدت در کـثرت است یعنی عنـاوین متعـدد در واقع به یک حقیقت واحده برگردند و یک موثر بشوند. اسباب متعدد در عین کثرت برگردند به وحدت یعنی موثر واحد.

سوال:

جواب: فرق بین قضیه سالبه منتفی به انتفاء موضوع و فرق بین قضیه شرطیه دارای مفهوم این بود که گفتیم در قضیه ای که سالبه منتفی به انتفاء موضوع است، دقیقاً وجود موضوع شرط است و به انتفاء شرط وجود منتفی می شود. این تقارن اسمی دارد و مطلب دو تاست. اما گفتیم آنجایی که قضیه شرطیه مفهوم دارد، موضوع ثبات دارد ولی موضوع دارای دو حالت است. یک حالتش جزء قید شده برای موضوع و حکم معلق شده به این قیدی که از قیود موضوع است. در صورت انتفاء این قید که مجی باشد، خود موضوع ثابت است که زید باشد و یک قید منتفی می شود که مجی باشد و قید دیگر و حالت دیگر عدم مجی است و زید هم است، لذا زمینه برای مفهوم می آید.

آراء صاحبنظران

اما نقل اقوال و آراء در این رابطه: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این مسئله سه قول وجود دارد (۱) و محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه و همینطور محقق نائینی و سیدنا الاستاد با تعابیر مختلف که در مسئله سه قول وجود دارد.

قول اول عدم تداخل

قول اول عبارت است از قول مشهور که می گویند در مسئله تداخل اسباب و مسبّبات رأی بر عدم تداخل است. تداخلی نیست. هر کجا تعدد بود، نتیجه اش هم تعدد است، اسباب متعدد اقتضاء می کند مسبّبات متعدده. براساس ارتباط موضوع با حکم که این ارتباط شبه ارتباط تکوینی است، مسبّب واحد، اثنین، مسبّبین متعدد از اسباب متعدد یک امر طبیعی است و مطابق اصل است. منظور از این اصل هم آن اصلی است که در اصطلاح قبل از تطور اصول است. منظور از اصل قبل از تطور اصول که در اصطلاح مشهور است اقتضای جریان طبیعی عمل است و منظور ظاهر هم ظاهر حال و قرینه حالیه است. مطابق اصل است. جریان طبیعی این است که یک سبب و مسبّب مستقل می طلبد. چند سبب در یک مسبّب خلاف اصل است که با هم تراکم بکنند.

ص: ۲۱۵

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۷۵.

قول دوم تداخل است، توضیح سه اصطلاح

قول دوم که از سوی عده ای از صاحبنظران آمده است که به اش می گوییم جماعت. این اصطلاح را توجه کنید، جماعت، اکثر، مشهور. اگر قسمتی از صاحبنظران در حدّ اقل جمع رسید، به اش می گوییم جماعه من الفقهاء، اگر از حد اقلّ جمع بیشتر شد در حد قابل توجه شد ولی اشتهار و معروفیت نداشت، این را می گوییم اکثر. و اگر همین اکثر معروف شد، می شود مشهور. قول دوم عبارت است از قولی که جماعتی گفته اند که اصل در بحث تداخل اسباب و مسبّبات عبارت است از تداخل. این رأی را شیخ انصاری و محقق خراسانی و اعاظم دیگر می فرمایند: محقق خوانساری فرموده است مثالش را در وضو آورده، گویا شرح دلیل از مثال به دست می آید که اگر چنانچه در فقه ببینیم اسباب متعددی آمده باشد و مسبّب واحدی داشته باشد، این درست است ولی درست بودنش بستگی به این توجیه دارد که بگوییم تداخل است. چنانچه در باب وضو نوم و بول و ریح نواقض وضو که اسباب متعدد هستند، یک وضو کفایت می کند. بنابراین «ادل الدلیل علی صحه الامر وقوعه»، واقع این است. (۱)

قول سوم فقیه حلی می فرماید: در مسئله تداخل تفصیل وجود دارد

قول سوم مربوط به می شود به فقیه حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مسئله تداخل اسباب و مسببات تفصیل وجود دارد و آن عبارت است از تفصیل بین اسباب متحد الجنس و اسباب مختلف الجنس. اگر اسباب متحد الجنس بود، هرچند متعدد باشد تداخل می کند. همه جمع می شوند در قالب یک موثر و موثری واحدی درمی آیند که تداخل، کثرت در وحدت بود. مثلا اگر کسی روزه اش را عمدا افطار کند، فقط به وسیله شرب ماء و چند نوبت شرب ماء بکند اسباب متعدد است اما متحد الجنس، این اسباب تداخل می کند و برمی گرد چهار نوبت شرب ماء به یک حقیقت واحدی یک موثری که عبارت است از مفطر. و اما اگر مختلف الجنس بود، تداخلی نیست و باید مسبّب هم تکرار بشود. در همین مثال اگر مثلا کسی روزه اش را افطار کند به آب بعد به جماع بعد به اکل، این اسباب متعددی که شرب و اکل و جماع و غیره باشد، مختلف الجنس است، هر کدام سبب مستقل و مسبّب مستقلی را ایجاد می کند. (۲) این تفصیلی است که گفته شده است از سوی فقیه حلی.

ص: ۲۱۶

۱- مشارق الشموس، محقق خوانساری، ج ۱، ص ۶۱.

۲- السرائر، ابن ادریس حلی، ج ۱، ص ۲۵۸.

اقسام اسباب و مسبّبات

تحقیق این است که از مجموع آراء و نظرات صاحبنظران در کتب اصولی و احیاناً فقهی اقسامی برای اسباب و مسبّبات استفاده می شود که به این شرح است: نخست می بینیم که این تداخل به دو قسم اصلی منقسم می شود که عبارت است از: ۱. تداخل در اسباب، ۲. تداخل در مسبّبات که منظور واضح است. تداخل در اسباب کل اسباب متعدد برگردند به سبب واحد و منظور از تداخل در مسبّبات همه مسبّبات متعدد برگردد به یک مورد و یک مصداق واحد. اما اسباب به اعتبار ورود و تحقق به دو قسم است: ۱. اقسام تدریجی الورود، ۲. اقسام دفعی الورود. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر اسباب تدریجی الورود بود، فرض ما این است که مسبّب واحد است، در این فرض آن سبب اول موثر است و اسبابی که بعد از آن وارد می شوند، نقشی ندارند. چون قابلیت برای محل وجود ندارد. این اشکال که آن سبب و اسباب دیگر سرنوشت شان چه می شود، آیا لغو می شود یا فائده دارد، بحث جدایی است. اجمالاً می گوییم آن اسباب مویداتی برای سبب اول خواهد بود. و اما می فرماید: اگر اسباب دفعی الورود بود، توارد دفعی داشت، همه با هم یک مرتبه وارد شدند، در این صورت که دفعی الورود بود، این قسمت باز هم به دو قسم منقسم می شود: یا می گوییم این اسبابی که توارد دفعی دارند هر کدام مستقلند یا مشترک اند. اگر مشترک بودند که فقط عناوینی می شوند اشارت هایی به موثر واحد ولی احتیاج به دلیل دارد. اشتراک خلاف اصل است و باید به وسیله دلیل ثابت بشود. اما اگر گفتیم هر کدام مستقل است با فرض اینکه مسبب واحد است، اینجا التزام به استقلال اسباب با فرض مسبب واحد مستلزم خلف می شود و محال. اسبابی را که فرض کردید مستقلند یعنی هر کدام سبب مستقل و مسبب مستقل دارد ولی واقع می بینیم که یک مسبب است، خلاف واقع و خلف است و از محالات عقلیه است. بنابراین اگر اسباب متعدد بود و اشتراک هم به وسیله دلیل ثابت نبود، استقلال هم موجب محال بودن می شد، می گوییم در این صورت چاره ای نداریم که تداخل اسباب را اعلام بکنیم فراراً عن الاستحاله. یک راه بیشتر ندارد و آن این است که می گوییم فرض محال، تصویر محال، بیانی که منتهی به محال بشود از سوی شرع ناممکن است، اینجا این تعددی که آمده است، تعدد صوری است، تعدد واقعی نیست. همه این اسباب متعدد برمی گردند به حقیقت واحده، یک موثر است. این بیان شیخ انصاری بود درباره تدریجی بودن و دفعی بودن. پس از اینکه تدریجی و دفعی را گفتیم، قسم دیگری هم درباره اسباب وجود دارد که از کلمات صاحبنظران استفاده می شود مرحوم فخر المحققین در کتاب ایضاح الفوائد و همینطور مرحوم نراقی کتاب عوائد الایام می فرماید: اسباب دفعی هم که باشد، به دو قسم است: قسم اول عبارت است از اقسامی که معرّفات است. قسم دوم عبارت است از اقسامی که موثّرات است. معرّفات در متون به کواشف ترجمه شده و موثرات به علل ترجمه شده، (۱) (۲) اما توضیحی که ما می خواهیم بدهیم می فرمایند: منظور از معرفات عناوینی است که به سمت موضوع اشارت هایی داشته باشد. به عبارت دیگر تعابیر مشیره به موضوع. و اما موثرات اصل موضوع و خود موضوع است، عنوان مشیر ندارد. بنابراین می فرماید: اگر معرّفات بود، تعددش ضرری ندارد و همه معرفات جمع می شوند به حقیقت واحد و تداخل ممکن است. اگر معرفات بود، تداخل ممکن است و اگر موثرات بود طبیعتا تداخل ممکن نیست که جمع بین علل متعدد نسبت به معلول واحد از محالات است. و اما عناوین متعدد که تعبیر کنند از اصل موضوع، مثلا موضوع قصر صلاه سفر است، عناوین آن مشی، حرکت، بیرون رفتن، خفاء جدار، خفای اذان،حرکت چند کیلومتر و مسافرت از بلد الی بلد آخر، تمامی این عناوین اشارت هاست به سمت یک حقیقت واحده که عبارت است از سفر. سفر حقیقت واحد است و این عناوین معرّفات است. اگر اسباب معرّفات بود، تداخل ممکن است و در حقیقت تداخل اسباب صوری است و اگر موثرات باشد، اسباب می شود علل و تعدد

علل نسبت به معلول واحد کار ناممکنی است. این مطلب و این توجیه از متانت فوق العاده ای برخوردار است. ردودی که در این رابطه آمده است که تعرض می کنیم ولی ردود در نهایت به جایی نمی رسد، ان شاء الله ادامه بحث فردا.

۱- ایضاح الفوائد، فخر المحققین، ج ۱، ص ۱۴۵.

۲- عوائد الایام، محقق نراقی، ص ۱۰۴.

توضیح تکمیلی درباره اقسام اسباب ۹۳/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تکمیلی درباره اقسام اسباب

گفتیم در تداخل اسباب و مسببات، اسباب اقسامی دارد که عبارتند از: ۱. ورود تدریجی، ۲. توارد دفعی، و توارد دفعی هم به دو قسم است: استقلالی که منتهی به محال می شود و مشترک که قابل توجیه است اما دلیل نیاز دارد و اثل عدم اشتراک است. آنگاه این توارد دفعی که مشترک بود و دلیل نداشت، به مشکل برمی خوریم. وگفته می شود که این قسم از اسباب، اسباب متعدد مشترک به دو قسم از حیث ارتباط منقسم می شود که عبارند از معرفات و موثرات و به اعتبار ماهیت به دو قسم متحد الجنس و مختلف الجنس منقسم می شود. اما منظور از معرفات و موثرات در بحث گذشته اشاره شد که موثرات عبارتند از علل و دواعی. و معرفات عبارتند از کواشف. گفتیم معرّفات تعابیر متعددی است از موثری که دارای حقیقت واحد باشد. بنابراین در معرفات تداخل ممکن است و در موثرات تداخل ممکن نیست. که در موثرات مستلزم محال می شود، چون توارد علل متعدد بر معلول واحد است اما در معرّفات عناوین و تعبیرهای مختلف که قابل جمع هستند در یک حقیقت واحده موثره. کسی که قائل به این تفصیل است، مرحوم نراقی و فخر المحققین است. نتیجه این می شود که در اسباب شرعیه آنچه واقعیت دارد که در اسباب شرعیه معرّفات است و در اسباب غیر شرعیه موثرات. بنابراین از آغاز مطلب مشخص است که ما اینجا بحث از اسباب شرعی می کنیم و اسباب شرعی معرفاتند و عناوین هستند و قابل جمع. و آنجایی که قابل جمع نیست و تداخل ممکن نیست در غیر امور شرعیه است یعنی در علل و عوامل تکوینیه که دو تا علت تکوینی برای یک معلول تکوینی کار ناممکنی است. در نتیجه در صورت تعدد اسباب تداخل ممکن است و هیچ اشکالی نیست. چون معرفات اند.

ص: ۲۱۸

نقد تقسیم معرّفات و موثرات

اما نقد این تقسیم که تقسیم به معرفات و موثرات بود. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: توجیه فخر که فرموده اند فرق است بین معرّفات و موثرات و معرفات تداخل دارد و موثرات تداخل ندارد، این بیان وجهی ندارد. در صورتی که خود مستند و دلیل اصلی وجه نداشت، قابل استناد نیست (۱) . اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره ردّ این توجیه و تقسیم می فرماید: اولاً این مطلبی که فرموده اند که اسباب در شرعیات معرفات است و در تکوینیات موثرات، این اساس ندارد و کلیت ندارد، بلکه در شرع و در تکوین گاهی اسباب معرفات اند و گاهی موثرات. مثلا درباره سبب تکوینی در مثال می گویید روشنی که در جهان دیده می شود سبب وجود نهار می شود. این ضوء و روشنی را سبب برای وجود نهار اعلام می کنید در حالی که این ضوء سبب و موثر نیست بلکه معرف است. این ضوء معرف است و خبر می دهد و کشف می کند از طلوع شمس که او سبب و موثر برای تحقق نهار است. پس در امور تکوینی هم سببیتی که معرف باشد، وجود دارد. با همین یک مثال کلی که اعلام شد، نقص برداشت که کل اسباب در تکوینیات موثرات نیست و کل اسباب در شرعیات معرفات نیست. ثانیا فرض کنیم که سبب شرعی از معرّفات باشد مثلا افطار معرف است که خبر می دهد از اکل و شرب در ماه رمضان.

خود افطار مستقیماً موثر نیست و عنوان است. فرض کنیم افطار از لحاظ جعل شرعی سبب معرف است، با این فرض رأی فخر المحققین را تایید نمی کند. چون که ایشان می فرماید اگر معرف بود، تداخل است و ما می بینیم در صورتی که معرّف هم باشد، براساس ظهور قضیه شرطیه سبب و شرط موضوع است ولو معرّف باشد. و پس از که موضوع شد، موضوعات متعدد برای حکم واحد قابل جمع نیست. و پس از که گفتیم موضوع حکم است، تداخل کار ناممکنی است.

ص: ۲۱۹

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۷۶.

کلام سید الخوئی در مورد تقسیم معرف و موثر

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره این تقسیم می فرماید: اگر گفته بشود که اسباب شرعیه معرفا تند مثل افطار، ظاهرش یک ظاهر درست به نظر می آید که معرّف است نه موثر اما بعد از که به ظور لفظی مراجعه کنیم، مقتضای ظواهر ادله این است که این معرّفات موضوعات احکام هستند و در تحقق حکم دخیل هستند. پس از که موضوع حکم بشود، در این صورت تعدد موضوع به عنوان تعدد اسباب یا تعدد اسباب که در حقیقت تعدد موضوعات باشد برای حکم واحد کار ناممکنی است (۱) . همان فرمایش محقق خراسانی را دارد با یک فرق که در متن کفایه الاصول مطلب اینگونه که عرض شد استفاده نمی شود اما سیدنا الاستاد مطلب را واضح بیان می کند. محقق خراسانی آنگاه می فرماید: آن تقسیم آخر که مربوط می شد به فقیه حلی که گفته بود اسباب منقسم می شود به متحد الجنس و مختلف الجنس. اگر اسباب متحد النجس بود، مثلاـ ناقض وضو اگر نوم بود در خلال سه ساعت سه بار چهار بار خوابیدید و بیدار شدید، در این صورت تعدد اسباب است اما این تعدد اسباب ضرر ندارد، تداخل می کند. چون جنس است. جنس بر یک فرد و بر افراد صدقش صدق واحدی است. یک خواب هم خواب است و پنج خواب هم خواب است. و اما اگر مختلف الجنس بود، خواب و بول و ریح الی آخر در اینجا تداخل نیست و هر کدام سببی است و تاثیرگذار است و مسبب مستقلی لازم دارد. مثلا برای خواب یک وضو و برای ناقض دیگر وضوی دیگر الی آخر. بنابراین فرق بین این دو مورد مسئله تداخل را حل بکند. محقق خراسانی می فرماید که با این تقسیم هم مشکل تداخل حل نمی شود. برای اینکه ما در بحث برهان سنخیت بین علت و معلول گفتیم که علل متخالف الجنس که برای معلول واحد نمی توانند تاثیرگذار باشند و محال است. آنهایی را که مختلف الجنس تصور می شود، مختلف الجنس نیست، مختلف العوارض و مختلف الخصوصیه است. در حقیقت همه اسباب از یک سنخ هستند. و اگر از یک سنخ نباشند، امکان توارد و تجمع شان نسبت به معلول واحد وجود ندارد. این خلاصه جوابی بود که از این تقسیم و توجیه دادند.

ص: ۲۲۰

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۱۳.

اما اقسام مسببات

مسببی که قابل تکرار است و قابل نیست

اما اقسام مسبّبات: آنچه از بیانات صاحبنظران در مجموع استفاده می شود، مسبّبات به چند قسم است: ۱. مسبّبی که قابل تکرار نیست مثل قتل که مسبّب ارتداد است یا قتل نفس است یا سبّ النبی است. این قتل اسباب مختلف داشته باشد خود یک مسبّبی است که قابل تکرار نیست، این محل بحث نیست، چون مسبّب قابل تکرار که نبود در آن سبب اولی آن مسبب محقق می شود و اسباب دیگر در شکل قضیه حقیقیه است. یعنی اگر در موردی ارتداد هم صورت بگیرد، موجب قتل است. برای خودشان همه این اسباب شکل قضیه حقیقیه را دارد. هر کجا یکی از این اسباب محقق بشود، مسبّب محقق می شود و اگر در موردی چند تا سبب جمع شد، فقط آن سبب اول کارایی دارد و دیگر بحث تداخل نمی آید، چون مسبّب قابلیت تکرار ندارد و به عبارت دیگر محل قابلیتی برای تکرار ندارد و خارج از موضوع بحث می شود. قسم دوم مسببی که قابل تکرار است مثل وضو. وضو را می توانیم براساس یک ناقض وضو بگیریم و یک سبب دیگری هم بود مثلا بول به خاطر آن هم می شود وضو گرفت. که در روایات آمده الوضو علی وضو نور علی نور، پس قابل تکرار است. در صورتی که قابل تکرار باشد، محل بحث است و این قسم دوم که قابل تکرار است، یا قابل تأکد است یا قابل تأکد نیست. مثلا جایی که قابل تأکد نیست مثل طهارت. در اینجا می بینیم که طهارت اگر اسباب مختلفی داشته باشد، این طهارت مسبّب است و یک بار که انجام بشود تمام است و دیگر تأکدی نیست. طهارت به معنای کامل که انجام شد مثلا ازاله نجاست به وجه شرعی، سببش ملاقات با نجاست بود و سببش ملاقات با سبب های متعدد بود، این طهارت که انجام شد، اسباب متعدد داشت ملاقات با دم و ملاقات با بول. طهارت مسبّب واحد و دارای اسباب واحد یک بار طهارت با وجه شرعی که انجام شد، دیگر بعد از آن جایی برای طهارت وجود ندارد. در این مورد مسبّب قابل تأکد نیست. و اما جایی که قابل تأکد است، در تأکد مثال زده اند قتل را گفته اند اگر سه تا عامل و سبب داشت مثل ارتداد و قتل النفس و سبّ النبی، این قتل موکّد می شود. اما تحقیق این است که این مثال درست نیست. چون تأکد جای خاصی دارد. تأکد جایی است که وصف حالت تشکیک داشته باشد و دارای مراتب شدت و ضعف باشد. مرتبه اول ضعیف و مرتبه دوم متوسط و مرتبه شدید. جایی که قابلیت باشد و وصفی باشد دارای تشکیک و شدت و ضعف، آنجاست که تأکد زمینه دارد. مثلاـ احترام که دارای مراتبی است علی التشکیک، احترام ابتدایی یک احوالپرسی و سلام و علیك تا تقدیر و تجلیل و اسکان و مساعدت و خدمت گذاری تا درجه آخر. اینها مراتب تشکیکی است. اگر برای احترام اسباب مختلفی آمده باشد، مثلا اگر گفت عالمی که ظاهر آراسته دارد احترامش کنید، عالمی که اخلاقش خوب است احترامش کنید، عالمی که پایبند به واجبات و محرمات است احترامش کنید، عالمی که خوب درس می خواند احترامش کنید. این عوامل و اسباب متعدد آمد، مسبب احترام بود، و احترام قابل شدت و ضعف است. اسباب متعدد است، مسبب واحد است اما مسبّبی که قابل تأکد و تشکیک است. بنابراین در موردی که مسبّب قابل تأکد باشد، باز هم بحث تداخل اسباب و مسبّبات مطرح می شود. قسم آخر که مسبّبات ک واحدند یا متعددند نیاز به دلیل دارد. اگر دلیل داشتیم از سوی شرع برای وحدت مسبّب این یک قسم از مسبب است و قسم دوم مسبّبی که از سوی شرع دلیلی بر وحدت آن نداریم. ما می گوییم از سوی شرع دلیلی بر کفایت مسبّب واحد اما در اصول گفته می شود که این مسبّب واحد کفایت می کند پس تداخل در مسبّب صورت گرفت. ما مسبّب را می بینیم که یا دلیل داریم بر کفایت مسبّب واحد یا دلیل نداریم. جایی که دلیل داریم از

باب مثال این صحیحه: محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عیسی عن حریز بن عبدالله عن زراره بن اعین «قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأک غسل ذلک للجنابه و الحجامه و العرفه و النحر و الحلق و الذبح و الزیاره» (۱) .

در این نصّ خاص آمده است که یک غسل به نام غسل جنابت از اغسال متعددی کفایت می کند، انجام مره واحده از همه این اغسال مجزی خواهد بود. اینجا دلیل داریم، اگر دلیل داشتیم که فهو المطلوب. اما اگر دلیل نداشتیم باید به اصول مراجعه کنیم. اینکه در اینجا چه اصلی است تا از آن استفاده کنیم؟ خلاصه بحث: اقسام اسباب گفته شد، اقسام مسببات گفته شد، تحریر محل نزاع روشن شد، فعلا مشکل تداخل روشن اعلام نشد که اصل تداخل است یا عدم تداخل. راه حل و دلالت قضیه بر تداخل و عدم تداخل و راه حل درست قضیه ان شاء الله برای جلسه آینده.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۵۲۶، ابواب جنابت، ب ۴۳، ح ۱، ط اسلامیه.

توجیه تداخل اسباب و مسببات ۹۳/۱۰/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توجیه تداخل اسباب و مسببات

پس از آنکه اقوال درباره تداخل اسباب و مسببات گفته شد و اقسام تداخل اسباب و اقسام تداخل مسببات بیان شد، نوبت به بررسی و معالجه تداخل می رسد.

محقق خراسانی می فرماید مقتضای ظهور لفظی عدم تداخل است

درباره معالجه و توجیه محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مقتضای ظهور لفظی از قضیه شرطیه عدم تداخل است. برای اینکه قضیه شرطیه دلالت می کند بر حدوث مسبب عند حدوث السبب. دلالت بر حدوث عند الحدوث دارد. بنابراین هر سببی که باشد مسبّبی دارد، دو سبب دو مسبّب، سه سبب مسبّب. پس مقتضای ظهور لفظی عدم تداخل است یعنی تعدد و کثرت. و اما این تداخل که در نصوص آمده است باید معالجه شود. ظهور قضیه شرطیه عدم تداخل اما می بینیم در بیانات شرعی تداخل آمده، مثلا نواقض وضو نوم و بول و ریح، اسباب متعدد برای یک سبب که وضو باشد. اینجا اگر بگوییم همین ظاهر و همین واقع به استحاله و محال بودن مسئله برخورد می کنیم. می گوییم اسباب متعدد است و سبب واحد مستلزم جمع مثلین می شود. احکام متعدد و امثال برای یک مسبّب، یک مسبّب چند تا حکم همسان و مجتمع بشود بر یک عمل که وضوست، اجتماع مثلین است و محال است. پس ظهور قضیه در عدم تداخل از یک سو، از سوی دیگر هم در بیان شرع می بینیم تعدد اسباب و وحدت مسبّب است، اینجاست که به محال برمی خوریم که اجتماع مثلین است. بعد از این باید به دنبال معالجه برویم.

ص: ۲۲۲

محقق نائینی می فرماید: در اسباب عدم تداخل است

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مسئله تعدد اسباب و وحدت مسبّب رأی و نظر عدم تداخل است. اما نسبت به اسباب که عدم تداخل است برای اینکه اولاً گفتیم که شرط در قضیه شرطیه موضوع است. هر موضوعی حکم جداگانه ای دارد، هر قدر شرط متعدد بشود، موضوع متعدد شده است و حکم هم به تعدد موضوع متعدد می شود. هر موضوعی حکمی می خواهد که اگر یک موضوع باشد یک حکم و دو موضوع باشد دو حکم الی آخر. این اولا، و ثانیا در بیان شرعی که انشاء و طلب به صورت قضیه شرطیه صورت می گیرد، طلب هر شئ براساس ظواهر و مسلمات اصول ایجاد آن شئ است. اگر به وسیله نوم وضو طلب بشود، وضو ایجاد بشود، به وسیله ناقض دیگر وضو مورد طلب قرار بگیرد باید ایجاد بشود، و همچنین به وسیله سبب سوم، چهارم. در نتیجه این دو تا نکته اعلام می شود که نسبت به اسباب مجتمع و متراکم نسبت به یک مسبّب رأی و نظر صحیح عدم تداخل است. (۱)

در مسببات هم عدم تداخل است

و اما نسبت به مسببات می بینیم یک مسببی است و این مسبّب سبب های متعددی دارد که هر سببی بالاستقلال می تواند یک مسبب داشته باشد، آنگاه در خارج عملاً اگر این مسبب را یک بار مره واحده انجام بدهیم، آیا واجب ساقط شده است یا ساقط نشده است؟ در اینجا شک در سقوط واجب صورت می گیرد. شک در سقوط واجب طبیعتاً قاعده اشتغال است و باید انجام بگیرد تا اینکه برائت یقینیه از اشتغال ذمه حاصل شود. نتیجه اش عدم تداخل است. می فرماید: این عدم تداخل همینطور در اسباب مقتضای ظهور لفظی است و در مسبّبات مقتضای اصل عملی است. اما جایی که قابلیت وجود داشته باشد، اما اگر دیدیم محل قابل نیست، یک عملی است که اگر یک بار انجام بشود، همان بار اول و آخرش است و قابل تکرار نیست، مثل ارتداد و قتل نفس و یا فرد قاتلی که چند نفر را به قتل رسانده باشد. قتل یک بار انجام گرفت، تمام است و دیگر قابل تکرار نیست و قابل تکرار که نبود، زمینه برای عدم تداخل آماده نیست. بنابراین در این صورت از مسئله که محل قابل نباشد، زمینه برای عدم تداخل وجود ندارد و الا قاعده براساس ظهور لفظی و اطلاق و اصل عملی عدم تداخل است.

ص: ۲۲۳

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۲۸.

سید الخویی نظر محقق نائینی را تایید می کند

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: آنچه را شیخنا الاستاد محقق نائینی فرموده اند، کاملا متین و درست است و همین رأی و نظر درستی است و براساس همین تحلیلی که داشته اند. همان ظهور قضیه شرطیه و همان اصل عملی و تا جایی که محل قابل باشد، اگر محل قابل نباشد، زمینه برای عدم تداخل آماده نیست. (۱)

نظر امام خمینی

امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مسئله تعدد اسباب و وحدت مسبّب فهم عرف بر این است که هر سببی مسببی می طلبد. طبق فهم عرف چند سبب در یک مسبب تداخل نمی کند. هر سبب یک مسبب اقتضاء می دارد. (۲)

کلام شیخ انصاری برای حل اشکال (قدر مشترک و قدر جامع که حدث است برای اسباب وضو قائل می شویم)

پس از توجیه باید معالجه شود. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر اسباب متعدد بود و سبب قابل تکرار نبود، تأکد هم وجود نداشت، در اینجا ملتزم می شویم که به اینکه سبب قدر مشترک است. ما از اینجا اشکال پیش آمده بود که دیدیم تداخل اسباب است و تحلیل این بود و شیخ انصاری هم فرمود مشهور عدم تداخل است اما جایی می بینیم که بیان شرع آمده و تعدد اسباب است و وحدت مسبب. بیان شرعی هم اعلام نشده. گاهی از سوی شرع تعبد اعلام می شود در مثل غسل، اگر از سوی شرع اعلام بشود تعبد است و ما آنجا در برابر اعلام صریح شرع هیچ توجیه نداریم. اما می بینیم نواقض وضو متعدد آمده ولی تصریح نشده است که وضوی مره واحده برای همه این اسباب کافی است، اینجا چه کنیم؟ شیخ انصاری فرمود در اینجا که تداخل اسباب به محال برخورد می کنیم، می گوییم «نلتزم بان السبب قدر المشترک». کل این اسباب یک قدر مشترکی دارد که آن قدر مشترک را تصویر می کنیم به موثر و آن قدر جامع در حقیقت می شود سبب واحد نه اسباب متعدد. بنابراین از آن مشکل محال بودن بیرون می آییم. اشکال: اشتراک خلاف اصل است و قدر جامع نیاز به دلیل دارد. این اسباب که تصریح شده، نه تنها اصل در ذکر سبب استقلال آن است بلکه ظهور در استقلال دارد. این اسباب هر کدام مستقل است. حرف خوبی است و لی اثباتش مونه می خواهد. بنابراین این اشکال را که بکنیم جوابش این است که ما کشف انّی می کنیم در بیان شرع تعدد اسباب است و وحدت مسبب، این یک واقعیت. واقعیت دیگر تجمع اسباب مستقل بر سبب واحد محال است و شرع هم بیانی ندارد که مستحیل و مستلزم محال باشد. و از سوی دیگر تصویر قدر جامع هم ممکن است در بین این اسباب. با این نکته ها انّاًکشف می کنیم که منظور از این اسباب متعدد موثر واحدی است. (۳) این راه علاجی بود که از سوی شیخ انصاری گفته شده بود.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۱۸.

۲- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۲۰۸.

۳- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۷۷.

سه علاج محقق خراسانی از این مشکل

و اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره این مشکل سه تا علاج نقل می کند، می گوید پس از آنکه ظهور قضیه در حدوث عند الحدوث است و از سوی دیگر بیان هم اینگونه آمد تعدد اسباب و وحدت مسبب، یکی از سه تا علاج را باید در نظر بگیریم: معالجه مربوط به اسباب بگوییم که سبب اول دلالت بر حدوث حکم می کند و اسباب دیگر که پس از آن می آید دلالت می کنند بر مجرد ثبوت نه بر حدوث و این می شود تایید، دلالت می کند بر ثبوت. بنابراین سبب اول دلالت می کند بر حدوث و سبب دوم و سوم دلالت می کند بر ثبوت که حدوث ثابت شده و دیگر حدوث از جدید نیست. آن حدوث ثابت شده. پس این سبب های بعدی که دلالت بر ثبوت کرد، نقش آن تایید است. معالجه دوم مربوط می شود به مسبّبات، می فرماید: در بیان شرعی اگر اسباب متعدد و سبب واحد دیدید، در اینجا صورت مسبّب واحد است ولی در حقیقت این مسبّب مصداق برای مسبّبات است. صورت واحد می بینیم که در مقام دید ابتدایی ولی اگر به دقت بنگرید همان مسبّبات متعدد به این یک سبب صدق می کند. یک مثالی هم می زند که اگر کسی گفت «اکرم عالما» و بعد گفت «اضف هاشمیاً». در مقام عمل عالم هاشمی بود، اگر اکرام بکنید این شخص هاشمی را مسببات جمع شد در یک مصداق. اکرام عالم است که او عالم است و اکرام هاشمی است که او هاشمی است. مصداق واحد است و در صورت واحد است ولی در حقیقت مصداقی است برای هر عنوان مسببی که اینجا مورد امر قرار گرفته. پس توجیه دوم اینکه مسبب که هرچند صورتاً مسبّب واحد است ولیکن وضو رفع نقض نوم می کند، مصداق برای رفع نقض نوم است. مصداق برای رفع مثلاـ ناقض سومی است. مصداق واحدی است برای موارد متعدد. یک مسبّب صورتاً مصداق برای مسببات است. توجیه سوم، این توجیه هم مربوط می شود به مسببات. می فرماید: می گوییم مسبّب همان مسبّب واحدی است و قابل تکرار هم نیست و هر دستوری که درباره این مسبّب آمده باشد، دالّ بر تشدید و تقویت آن است. این مسبّب دارای مراتب است: یک سبب یک مرتبه و سبب دوم قوی تر، سبب سوم شدت. پس آن یک مسبّب موکداً می تواند مسبّب باشد برای اسباب متعدد. چون مراتب دارد و تعدد اسباب تعدد و تشدید مرتبه و تاکید می آورد. لذا هر کجا که قائل به تاکید شدید، باید بگویید که محل دارای مراتب و ذات التشکیک باشد و الا تاکد معنا ندارد.

ص: ۲۲۵

جمع بندی محقق خراسانی

بعـد محقق خراسانی در نهایت که به بحث تـداخل خاتمه می دهد و وارد مفهوم وصف می شود، می فرماید: اگر مسبّب قابل تعدد باشد رأی و نظر همان عدم تداخل است. مسبّب تکرار بشود اشکالی ندارد، «الوضو علی وضو نور علی نور»، اسباب است و وضو هم قابل تکرار است و وضو تکرار بشود، این اقتضای قاعـده است. اما می فرمایـد: اگر قابل تکرار و تعـدد نباشد، به دو صورت است: ۱. قابـل تکرار که نیست، قابل تأکـد هم نیست. در این صورت تـداخل اسـباب صورت می گیرد. ۲. قابل تأکد است اینجا تـداخل مسبّبات صورت می گیرد. تـداخل در اسباب در صورتی بود که نه تعدد و تکرار امکان نداشت و نه تأکد مثل تطهیر. و آنجایی که قابل تأکـد است، تـداخل در مسبّب می شود که مثال آن احترام. این مسئله تا اینجا کامل شد. اما در جمع بندی ببینیم آراء از شـیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد و امام خمینی رأی و نظر عدم تداخل مگر جایی که قابلیت برای تکرار وجود نداشـته باشـد. نکته دیگر اینکه اگر قابلیت برای تکرار وجود نـداشت، قابل برای تأکد وجود داشت شـیخ انصـاری و محقق خراسانی فرمودنـد که قائل به تأکـد می شویم و علاج این است که بگوییم تأکـد صورت می گیرد. اگر تأکـد وجود نـداشت در اینجا گفتنـد تـداخل اسباب. تـداخل اسـباب که شد علاج مشـکل محال چه می شود؟ علاـج مشـکل محال براساس رأی شـیخ انصاری التزام به قـدر مشترک است. و براساس رأی محقق خراسانی سـبب اول دلالت می کنـد بر حدوث و اسـباب دیگر را از حدوث خارج کنیم، دلالت بکند بر ثبوت که دیگر اسـتحاله ای نیست. حدوث مجدد نیست تا جمع بین مثلین بشود.

ص: ۲۲۶

معالجه اصلی

معالجه ای که محقق خراسانی فرمودند خلاف ظهور قضیه شرطیه است. آنچه که خلاف ظاهر باشد، التزام به آن کار مشکلی است. بنابراین ما از چه راهی این را معالجه کنیم؟ معالجه اصلی همان که فخر المحققین مطلبی که می گوید بسیار متین است و ردودی که وجود دارد، هیچ کدام کارایی ندارد. راه حل اصلی برای این مشکل این است که اسباب شرعی معرّفات اند نه موثرات. شرح مسئله برای جلسه آینده.

تحقیق درباره معالجه تداخل اسباب و مسببات ۹۳/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق درباره معالجه تداخل اسباب و مسببات

اقوال و اقسام و آراء و معالجات گفته شد اما دو مورد به عنوان معالجه تشخیص داده شد و غیر از آن اگر تداخل اعلام شد، به خاطر تسلیم و قرار گرفتن در برابر واقعیت بیان شرعی بود اما توجیه و معالجه وجود نداشت. آن دو مورد که به عنوان معالجه اعلام شد: ۱. معالجه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که فرمود در صورت تعدد اسباب و وحدت مسبب و عدم امکان تکرار و تأکد اسباب تداخل می کنند و سبب هم قدر مشترک است. ۲. محقق خراسانی که فرمود در همین صورت از مسئله می گوییم سبب اول دارای حکم است یعنی دلالت بر حدوث می کند و سبب و اسباب بعدی فقط فائده اش مجرد ثبوت است، خبر می دهد از ثبوت، دلالت بر حدوث نمی کند. وجه ظاهری در این دو معالجه دیده نمی شود، آنچه که از این دو معالجه پیداست این است که اشکال مبدئی و اساسی که درباره تداخل مطرح می شد، با این دو تا معالجه آن اشکال وارد نیست. اما خود این معالجه و خود این تصویر و این رأی التزام به ثبوت و التزام به قدر مشترک دلیل دارد یا ندارد. حقیقت این است که اشتراک اولاً ـ دلیل می خواهد ولی طبیعت اشتراک خلاف اصل است. و اما معالجه محقق خراسانی که سبب های بعدی دلالت بر حدوث حکم نکند بلکه دلالت بر ثبوت باشد. این وجه براساس بیان خود ایشان خلاف ظاهر قضیه شرطیه است. التزام به این دو مورد کار مشکلی است. بنابراین باید به معالجه اصلی مبادرت کرد. آن معالجه اصلی که هم تداخل وجود دارد و یک واقعیتی است و هم به مشکل برنمی خورد که مشکل محال یا اجتماع مثلین یا خلف.

ص: ۲۲۷

معالجه اصلی کلام فخر المحققین است

گفته شد که آن معالجه واقعی تنها همان رأی ای است که فخر المحققین فرموده است که اسباب شرعی موثرات نیست، اسباب شرعی معرّفات است. ما اگر گفتیم معرّفات است، مسئله حل است. تداخل مثل چند تا شاخه ای که یک بدنه دارد، چند تا شاخه درختی که یک تنه دارد، معرّفات این است. اما دلیلی را برای اثبات معرّفات باید اقامه کنید. در این رابطه اولین نکته ای که گفته می شود این است که این معرفات خود دلیل بر خود است. به این معنا که خودش دلیل خود است. این تعدّد اسباب در جهت اثبات یک حکم و یک مسبّب خود این تعدد اسباب دلیل است بر اینکه اینها معرفاتند. اگر موثر باشد که در

قالب علت و معلولی قرار می گیرد و یکی بیشتر نخواهد بود. بنابراین اولا این مطلب در این مورد دلیل دارد. و ثانیا گفته می شود از سوی خبرگان امور که به طور کل اسباب شرعیه معرفاتند و موثرات نیستند. و ثالثا برای تایید مطلب شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «تعدّد العلل فی الشرعیات غیر عزیز» (۱) ، موید بر مطلب ماست.

اما تحقیق این است که این اشکال در اسباب و معالیل تکوینیه است نه تشریعیه

اگر اسباب و علل در امور شرعی متعدّد هم باشد، اشکالی ندارد و مهم نیست. برای اینکه تمامی این مسائل را که گفتیم که استحاله دارد، اجتماع مثلین است و منتهی به خلف می شود مربوط است به علل و معالیل تکوینیه. لا- زال تعجبی که سیدنا الاستاد به این مسئله عنایت دارند ولی اینجا ندیدم که تعرض فرموده باشند. این سبک ایشان است. در اینگونه مسائلی که درباره علت و معلول تکوینی مربوط می شود، اعلام می کند که شکل شرعی با تکوینی فرق دارد. این موثرات و این تداخل اسباب در اسباب تکوینی مشکل ساز است اما در اسباب و مسبّبات شرعی که مجرّد اعتبار است و اعتبارش هم به ید من به الاعتبار است، بنابراین اعتباریات آن اصطکاکاتی را که تکوینیات دارد، اصلا ندارند. و آن جمع بین ضدین یا اجتماع مثلینی که در تکوینیات مطرح می شود، در مسائل و باب شرعیات و اعتبارات اصلاً زمینه ندارد. لذا شیخ انصاری فرمود که «تعدد العلل فی الشرعیه غیر عزیز». بنابراین راه حل و علاج اصلی این است که سبب و مسبب که سنخیت دارند، سنخیت ماهیتی و سنخیت کمیتی در علل و معالیل تکوینیات است. این را سید الاستاد درباره برهان سنخیت گفته بود و اینجا هم جایش است که تداخل اسباب اشکال برانگیز است در علل و معالیل تکوینی اما در علل و معالیل تشریعی مشکلی نخواهد داشت و اعتبار است و اثرش هم اعتباری است. آثار سبب و مسبب هم متناسب خودش است. هر جهلی که یک اعتبار است، یک اثر دارد و آن اثرش هم اثر اعتباری است. مثلا- وجوب جعل می شود، خود این جعل اعتبار است و خود آن حکم می شود یک اعتبار. اعتبار محض است و دیگر اثر تکوینی مثل اینکه اثر نور تکویناً روشنایی است، اثر آتش تکویناً حرارت است، این آثار تکوینی در اعتباریات نیست. آثار دارد نمی گوییم که اعتبار بی اعتبار است، اعتبار آثار دارد و آثارش هم اعتباری است. ما می گوییم این چند تا سبب به عنوان تداخل مجتمع می شوند و یک مسبّب برایش اعتبار می شود. اعتبارش اینگونه است که هم می توانند به عنوان مستقل و واحد این اثر و تاثیر را داشته باشند هم می توانند من حیث المجموع این اثر و تاثیر واحد را داشته باشند، اینگونه اعتبار می شود. پس از این هیچ اشکالی درباره تداخل نداریم. اما این مطلب را که گفتیم اصل عدم تداخل است، این اصل قدر متیقنش تکوینیات است و علل و معالیل طبیعی است. و اما در تشریعیات ظاهر این است که اگر یک سبب و یک مسبّب باشد همان سبب است و همان مسبّب. این ظهور دارد در صورتی که سبب واحدی باشد و مسبّب واحدی که عدم تداخل می شود. اما اگر از سوی شرع چند تا سببی آمده بود، در آن صورت در اثر دلیل خاص از اطلاق دست برمی داریم و به آن بیان خاص شرعی توجه می کنیم. تا اینجا بحث ما نسبت به تداخل و عدم تداخل اسباب به نتیجه رسید.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۸۵.

سوال:

جواب: دو تا نکته گفتیم که تداخل اسباب را تصور کنید و ورود بیان شرعی هم در نظر بگیرید. ما هستیم و یک بیان شرعی. اینجا ما به مشکل برمی خوریم. فرمودند: در صورتی که مسبّب قابل تکرار نباشد و قابل تأکد هم نباشد، تعدد اسباب هم وجود واقعی و شرعی داشته باشد می شود تداخل. اما اصل عدم تداخل است مگر در این مورد خاص که معالجه این از شیخ انصاری و محقق خراسانی گفته شد و در آخر به انتخاب رأی فخر المحققین که دیدیم بسیار متین بود و مویداتی هم داشت. و در آخر هم معرّفات را وصل کردیم به اعتباریات که حقیقتاً یا نزدیک هم اند یا هم سنخ هستند یا منتهی می شود معرفات به اعتباریات. آنکه جمع می شود در یک مرکز باید بگوییم اعتباریات است. بنابراین تداخل که در آن مورد واقعیت دارد، اشکالی ندارد.

سوال:

جواب: سبب شرعی که در واقع یک سبب است و یک مسبب دارد ظهور است و عدم تداخل است. اما اگر دیدیم مسبّب واحد مثل وضو اسباب مختلف از سوی شرع دارد که نواقض باشد، خود این تعدد در حقیقت پس از یک تصور هدایت می کند که این تعدد شاهد این است که اینها موثر نیستند، علت و معلولی نیست که یکی سنخیت باشد و استقلال باشد، تعدد که است پس اینها تعابیر مختلفی از موثر واقعی است.

سوال:

ص: ۲۲۹

جواب: در صورتی که اعتباریات را می دانیم که اعتباری است و او کل آن به ید من له الاعتبار است. آن معتبر می بینیم که برای یک مسبّب یک سبب اعتبار می کند و گاهی می بینیم که چند تا سبب اعتبار می کند به این شکل که می گوید اگر یک سببش محقق شد، اعتبار دارد مسبب و باید مترتب بشود و اگر چند تا با هم محقق شدند، یک مسبب کافی است. این اعتباری می کند و هیچ مانعی در عالم اعتبار ندارد. شبیه این در قانونگذاری ها که چند عمل اجتماعی را می گویید که جمع بشوند، این یک اثر دارد و بیشتر از این نیست. مثلاـ می گوییم که اگر کسی عالمی را ببیند احترام کند، اگر از او اثر علمی ببیند احترام کند، اگر تلمیذی او را در جامعه ببیند احترام کند و اگر هدایات او را ببیند احترام کند. اسباب متعدد شد و مسبّب واحد. در همین اعتبار حقوقی می گوییم همه این خصوصیات که دیده شد که هر کدام سبب بود، باز هم آن را احترام کند، فقط مسبّب احترام است. بنابراین در اعتباریات اعتبار اسباب متعدد برای سبب واحد هیچ عیبی ندارد که نظائر آن هم زیاد است.

سوال:

جواب: محقق خراسانی دو تا اشکال می کند. اشکال اولش این است که ادعایی که دارید که اسباب شرعی معرفات است و اسباب غیر شرعی موثرات است این کلیت ندارد و اشکال دومش هم این است که فرمودند گاهی اسباب شرعی هم موثرات است و گاهی معرفات و اسباب تکوینی هم گاهی کواشف است مثل روشنایی عالم. این دو اشکال را گفتیم اما اینجا که تایید کردیم رأی فخر المحققین را، اشکالات از بین می رود. برای اینکه ما گفتیم معرّفات در شرعیات دلیل دارد که اینها معرّفات اند. پس از که معرّف بودنش ثابت شد، گفتیم که فرمایش محقق خراسانی هم جواب داده شد که گاهی سبب به عنوان یک سبب اعتبار می شود که ایشان گفت موثر می تواند باشد. و اما علل و اسباب تکوینیه قطعاً موثرات است و جزء واقعیات است و اگر آن را انکار بکنیم قاعده علیت را انکار کردیم. بنابراین ما پس از که معرّفات را ثابت کردیم، اشکالات برطرف می شود.

مقتضای اصل درباره تداخل اسباب و مسبّبات

کلام شیخ انصاری و سید الخویی در مقتضای اصل

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه و سیدنا الاستاد می فرمایند: اگر دلیل شرعی بود که تسلیم هستیم. در مورد تداخل تسلیم یعنی اینجا می گوییم تعبد است و وجه و توجیه علمی و تحلیلی لازم ندارد. می گوییم آمده واقع شده و صورت گرفته از سوی شرع تعبد محض است. اما اگر دلیل نبود مثل غسل و وضو و امثال، می فرماید: فرق است بین اسباب و مسبّبات. در مقتضای اصل اسباب و مسببات فرق دارد. اما اسباب اگر تداخل وجود داشته باشد یعنی تکثّر و تعدد آن سبب اول را اخذ می کنیم. در سبب دوم و سبب های بعدی شک می کنیم که این سبب سببیت دارد که موجب حدوث تکلیف است یا نیست، شک در سبب منتهی می شود به شک در حدوث تکلیف. جایی که برای جریان برائت هیچ شبهه ای نیست شبهه بدویه و شک در حدوث تکلیف است. شک در حدوث تکلیف در اطراف علم اجمالی بحث دارد که برائت جاری می شود یا نمی شود، چون در برابر علم اجمالی قرار می گیرد. اما در شبهه بدویه آن زمینه اختصاصی برائت است و بلا معارض است، پس نتیجه شد تداخل. و اما در مسبّبات: اگر شک در مسبّبات بکنیم که الان یک مسبّب را براساس یک سبب انجام دادیم ولی واجب ساقط شد یا نشد؟ شک در سقوط واجب می کنیم، طبیعتاً شک در سقوط خود واجب مثل برائت اصلی ترین جای اشتغال است. شک در جزء مکلّف به هم جای اشتغال است ولی یک کمی لغزش دارد و شک در اصل واجب اساسی ترین مجرای قاعده اشتغال است. بنابراین در صورت شک در مسبّب اصل اشتغال است و عدم تداخل. باید مسبّبات را تکرار کنید تا یقین پیدا کنید که برائت ذمه حاصل شده است. مقتضای اصل گفته شد (۱) (۲) . اما در احکام الزامیه در فقه جایی که تعدد اسباب و وحدت مسبّب است، بیان شرع کامل است و نقصی وجود ندارد. بنابراین بحث ما هرچند اثر علمی داشت، اما اثر علمی فقهی که در فقه از آن مستقیما استفاده کنیم وجود ندارد. بنابراین بحث تداخل اسباب کامل شد. بنابراین در قضیه شرطیه بنابر مشهور مفهوم دارد و بنا بر آراء اکثر محققین متاخر مفهوم دارد و اما سیدنا الاستاد و محقق خراسانی مفهوم ندارد منتها گفتیم از ضمن کلام محقق خراسانی با آن قیود و خصوصیات استفاده شد که قضیه شرطیه مفهوم دارد اگر از اطلاق شرط استفاده بشود. بنابراین محقق خراسانی در کل اساساً می گوید قضیه شرطیه مفهوم ندارد اما در مواردی هم مفهوم دارد، نه در موارد به وسیله قرینه بلکه براساس ظهور. اگر اطلاق شرط در جمله مطرح باشد و مورد استفاده قرار بگیرد، آنجاست که قضیه شرطیه مفهوم دارد و ما گفتیم قضیه شرطیه جزء مسائلی است مثل اجماع و شهرت بحث می شود ولی در نصوص و روایات تمام فقهاء از قضیه شرطیه مفهوم گیری می کنند. از مفهوم شرط و ما حصل آن فارغ شدیم رسیدیم به مفهوم وصف ان شاء الله جلسه آینده.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۷۶.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۲۶.

بحث مفهوم وصف ۹۳/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث مفهوم وصف

مفهوم وصف و منظور آن

یکی از بحث های مهم در مفاهیم بحث مفهوم وصف است. منظور از مفهوم وصف این است که قضیه وصفیه یعنی قضیه حملیه اگر موضوع و محمول صفت و موصوف باشد مثل «اکرم زیدا عالماً» این قضیه حملیه به عبارتی جمله وصفیه هم است. آیا این جمله وصفیه مفهوم دارد به این معنا که حکم اختصاص داشته باشد و مقیّد باشد به وصف که ثبوت عند الثبوت و انتفاء عند الانتفاء باشد. وجوب اکرام عند تحقق وصف باشد و انتفای حکم عدم وجوب عند عدم وصف باشد که اگر زید بود و وصف عالم نبود. بنابراین معیار در تحقق مفهوم در جمله وصفیه همان انحصار است که در مفهوم شرط گفته شد. وصف منحصراً داعی برای حکم باشد. «اکرم زیداً عالماً» عالم دائر مدار حکم باشد وجوداً و عدماً.

خصوصیات وصف

اما درباره مفهوم وصف خصوصیاتی وجود دارد که در صورت آن خصوصیات مسئله مفهوم وصف مورد بحث قرار می گیرد و محل تضارب آراء. خصوصیات از این قرار است: ۱. باید وصف در قضیه وصفیه مورد نزاع اخص از موضوع باشد و یا نسبت اعم و اخص من وجه باشد. برای توضیح بدانیم نسبت وصف با موصوف به چهار صورت تصویر می شود: صورت اول عبارت از این است که وصف اعم از موصوف باشد مثل اینکه بگویید «اکرم زیدا ماشیا»، مشی وصفی است اعم برای همه مشی کنندگان. و صورت دوم وصفی که مساوی با موصوف باشد مثل اینکه بگوییم اکرم «انساناً ضاحکاً» که ضاحک وصف مساوی با انسان است. صورت سوم وصفی است که نسبت آن با موصوف اعم و اخص من وجه است مثل «اکرم زیداً عالماً» که عالم ماده افتراق دارد، عالم است و زید نیست. زید ماده افتراق دارد زید است و عالم نیست. و ماده اجتماع شان هم زید عالم است. صورت چهارم عبارت است از وصفی که اخصّ از موصوف باشد مثل «اکرم رجلاـ عالماً». عالم اخص از رجل است. در این چهار صورت گفته می شود آن وصفی که اعم است یا وصفی که مساوی است از محل نزاع بیرون است چون آنجا هیچ گونه تقییدی و تضییقی وجود ندارد. مشی تضییق نمی کند، مساوی هم همیشه مساوی است، یک تقیید خاصی ایجاد نمی کند تا در نتیجه اش مفهوم به دست بیاید. بنابراین جایی که قطعاً محل نزاع است، آنجایی که وصف اخصّ باشد و صورت چهارم هم تحقیق این است که وارد نزاع وارد می شود که نسبت بین وصف و موصوف اعم و اخص من وجه باشد. در وصف خاص مثال خیلی دقیق نبود هر چند گفته شده است، مثال دقیق آن ا«کرم عالما فقیها» است. وصف اخص از موصوف است. موصوف عالم است مطلق عالم و وصف خاص است فقیه، «اکرم عالما فقیها». «رجلا عالما» هم گفته شده است که می شود بگوییم وصف اخص است ولی اعم و اخص من وجه هم تصویر دارد. رجلی است عالم نیست و عالمی است رجل نیست و نسوان است. که در آن صورت اگر بگوییم «انسانا عالما» بحث عوض می شود و نسبت اعم و اخص من وجه نمی شود. همان مثال قبلی است «اکرم انسان عالما» که وصف بشود اخص. وصف اخص و وصفی که نسبت آن با موصوف

اعم و اخص من وجه است، وارد محدوده نزاع است، وصف اخص و وصفی که نسبت آن با موصوف اعم و اخص من وجه است، داخل محدوده بحث قرار می گیرد. این یکی از خصوصیات بود. ۲. وصفی که مورد بحث قرار می گیرد به تعبیر محقق نائینی باید وصف معتمد به موصوف باشد مثل «اکرم زیداً عالماً». معتمد به موصوف یعنی وصف با موصوف باشد و وصف تنها بدون موصوف جزء قضیه وصفیه نیست بلکه می شود از باب مفهوم لقب مثل «اکرم عالماً». بنابراین شرط اصلی این است که وصف همراه با موصوف بیاید تا زمینه بحث از مفهوم فراهم بشود که در این صورت که وصف است و موصوف و حکم تعلق گرفته است به وصف و موصوف آیا این حکم انحصار دارد به همین اتصاف یا انحصار ندارد. اگر انحصار داشت یعنی مفهوم دارد و اگر انحصاری نبود مفهوم ندارد. ۳. خصوصیت دیگر این است که قیدی و وصفی که در جمله وصفیه ذکر می شود قید غالبی نباشد که اگر قید غالبی بود، دلالت بر مفهوم قطعاً ندارد. مثل آیه «و ربائبکم التی فی حجورکم» (۱) ، آن وصف حضور و وجوب در حجور و کنف شوهر مادران آن بنات وصف غالبی است و الا آن ربائب گاهی هم در حجور نیست، چون اغلب در حجور است وصف غالبی نقش آن توضیح می شود و بیان را کامل می کند و تقیید نیست. نقش قید غالبی توضیح است نه تقیید تا مفهوم از آن استفاده بشود. ۴. مفهوم و دلالت قضیه وصفیه بر مفهوم باید بر اساس ظهور وضعی باشد نه به وسیله قرینه. چون در قرائن حالیه ممکن است به مفهوم برسیم که قرینه حالیه است ایجاب می کند که منظور از این حکم، حکمی است که مخصوصا تعلق دارد به این صفت و موصوف. بر اساس قرائن حالیه یا قرائن مقامیه اگر دلالت کرد قضیه وصفیه بر مفهوم براساس قرینه این دیگر دلالت قضیه بالوضع بر مفهوم نیست بلکه بالقرینه است. مثلا اگر ببینید که مومنین که فقط برای علمای دین احترام و اکرام قائلند قرینه مقام و قرینه حال، و بعد گفت اکرم رجلاً عالماً در اینجا می بینیم که مردم متدین تمام احترام را نسبت به علمای دین دارند براساس این قرینه حالیه مفهوم به دست می آید که عالم را فقط اکرام ویژه بکنند و برای بقیه مردم اکرام ویژه قائل نباشند. انتفاء اکرام عند انتفاء وصف درست است اما این دلالت وضعی نیست بلکه دلالت بر اساس قرینه است. پس از توجه به این چهار تا خصوصیت وارد اصل بحث بشویم.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۱.

ادله طرفین

به طور کلی درباره وصف دو رأی وجود دارد: رأی مشهور و رأی عدم مشهور. رأی مشهور بر عدم مفهوم است و رأی خلاف مشهور بر وجود مفهوم.

ادله رأی مشهور

درباره این رأی استدلالی که شده است به طور کل سه تا دلیل یا موید می توانیم ارائه بدهیم: ۱. اثبات شئ نفی ما عداه نمی کند و تعلق حکم به وصف و موصوف نفی تعلق حکم را به مورد دیگر نمی کند. مثلاـ وجوب اکرام که تعلق گرفته است به زید عالم این تعلق فقط دلالت بر وجوب اکرام نسبت به مورد خودش دارد اما اضافه بر این دلالت بر نفی وجوب از غیر عالم ندارد و جزء مدلولش نیست. ۲. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه بحث مفهوم وصف را در کتاب مطارح الانظار شرح می

دهنـد و ادله ای را که نقـل می کننـد از این قرار است: دلیـل دوم گفته می شود که انّیاً کشف می شود که مفهوم وصف دلیل نـدارد. برای اینکه اگر دلیلی داشت بایـد به وسـیله یکی از این ادله سه گـانه بود مطابقی، تضـمنی یا التزامی. می بینیم که هیچ یکی از این دلالـت بر مفهـوم وصـف نه دلالـت که اشـاره واضـحه هم نـدارد (۱) . ایـن همـان اصـطلاحی است که در معـالم الاصول و مطارح الانظار احیاناً و در فصول است که اگر دلالت بود باحـدی الـدلالات بود، می بینیم هیـچ کدام از این دلالات که وجود نـدارد، کشف انّی می شود که مفهوم وجود ندارد. مدلول بدون دلیل نخواهد بود. و اگر ادعاء بشود منتهی به خلف می شود و مدلول بدون دلیل. ۳. اصل در تعـدد معنا اشتراک است، اختصاص خلاف اصل است، اگر دیدیم وصف مثلا اکرام یک موردش همین وصف است مورد دیگر عـدم وجود وصف، پس دو تا شـد و تعـدد پیـدا کرد، در این فرض تعدد به اصـل مراجعه می کنیم. اصل اشتراک است یعنی اکرام هم با وجود وصف و اکرام با عـدم وجود وصف، اصل در تعـدّد متعلق حکم اشتراک است نه اختصـاص. چون اگر اختصـاص را ادعـاء بکنیم که وجوب اکرام اختصـاص دارد به این وصف این اختصاص نیاز به دلیل دارد. پس از که نیاز به دلیل داشت، به طور طبیعی می شود خلاف اصل. چیزی که به طور طبیعی مقتضای طبیعت بیان باشد، این مطابق اصل است. چیزی که نیاز به دلیل خاصّ داشـته باشد مضافا بر جریان طبیعی خلاف اصل است. این سه تا دلیل برای اثبات قول مشـهور ارائه شد. در نتیجه وصف مفهوم ندارد و جاهایی که وصف را در پی قضـیه وصـفیه ملاحظه می کنید بر مبنای قرائن است و خصوصیت مورد. اما طبیعت قضیه وصفیه اقتضاء مفهوم نمی کند.

ص: ۲۳۳

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۸۲ تا ۸۵.

ادله غیر مشهور

درباره رأی دوم که گفته می شود وصف مفهوم دارد که در حقیقت رأی خلاف مشهور است، ادله ای اقامه شده است که از این قرار است: ۱. تبادر، گفته شده است که از جمله وصفیه که گفته شود «اکرم زیدا عالماً» مفهوم تبادر می کند یعنی اگر عالم نبود، وجوب اکرام نیست. تبادر هم علامت حقیقت است، پس کشف می شود که جمله وصفیه بالوضع دلالت بر مفهوم می کند. ۲. لزوم لغویت که شاید بهترین دلیل در جهت اثبات مفهوم باشد. که آوردن وصف در متعلق حکم قطعاً هدفمند است. تقیید می آورد اگر وصف ذکر بشود و تقییدی در پی نداشته باشد، آوردن وصف لغو و بیهوده می شود. اگر منظور از «اکرم زیداً عالماً» اختصاص وجوب اکرام به زید عالم نباشد و وصف قید نباشد و تقیید به وجود نیاورد، آوردن عالم لغو می شود. «اکرم زیدا» با «اکرم زیدا عالما» فرق نمی کند از یک سو و این فرق نکردن آن می شود خلاف وجدان و از سوی دیگر آوردن وصف لغو می شود. در بحث فقهی در طهارت سیدنا الاستاد فرمودند که جایی که آوردن وصف به نحوی است که اگر حکم را مربوط به وصف نکنیم آوردن وصف لغو دربیاید، آنجا دیگر به ناچار ملتزم می شویم به وجود مفهوم. ۳. اصطلاح مشهور بین صاحبنظران اصول و بلاغت که می فرماید: تعلیق حکم به وصف مشعر به علّیت است. یعنی اگر حکم وجوب اکرام تعلیق شده است به عالم، «اکرم زیداً عالماً» این اشعار دارد که عالم بودن علت وجوب اکرام است. و ادعاء شده است در ادامه این مطلب که بلغاء آنهایی که ارباب بلاغتند در جمله وصفیه که دارای حکم باشد یا حکم تعلق بگیرد به وصف و موصوف انحصار می فهمند. وصف بلغاء و ضرب المثل در اصطلاح دلیل بر این است که وصف مفهوم دارد. ۴. شیخ انصاری در ضمن نقل ادله می فرماید: ابوعبیده که یکی از لغوی های معروف است از حدیث مطل الغنی ظلم مفهوم فهمیده است. این حدیث از امام سجاد سلام الله تعالی علیه در کتاب تحف العقول نقل شده است در ضمن کلمات امام سجاد. تحف العقول اقوال و روایات چهارده معصوم را به ترتیب آورده. هم بیانات مفصل شان را و هم کلمات قصارشان. و محدث نوری هم قدس الله نفسه الزکیه این حدیث را نقل می کند که «مطل الغنی ظلم» (۱) . کسی که ثروتمند است و توان پرداخت دین مردم را دارد اما نمی دهد، مطل ممکن است از معطل گرفته شده باشد و شده این کلمه و در لغت مطل را تاخیر انداختن دین مردم که فکر می کنیم اصل آن از معطل است. مطل غنی آدم ثروتمند اگر تاخیر بیاندازد دین مردم را این ظلم است. ابوعبیده مفهوم گرفته است، گفته است اگر کسی که توانگر نیست و غنی نیست اگر تاخیر بیاندازد این در حق بستانکار ظلم نکرده، آدم غنی در حق طلبکار ظلم کرده. این وصف است و ابوعبیده فهمیده که مختصص لغت یعنی وضع را می فهمد. حرف آن مثل حرف اهل خبره است. بنابراین فهم عبیده دلیل می شود براینکه جمله وصفیه که متعلق حکم قرار بگیرد، مفهوم دارد و این فهم برخواسته از فهم متخصص یعنی دلالت وضعی وجود دارد. ۵. صاحب هدایه المسترشدین که شرح معالم است کتاب بسیار تحقیقی است، در این کتاب آورده است که اصل در قیود احترازیه است. وصف قید است و اصل در هر قید احتراز است، معنای احتراز یعنی حکم اختصاص به همین قید و مقید دارد و لا غیر. این می شود مفهوم که انحصار در همین صفت و موصوف (۲) . ۶. یک دلیل اصولی و آن این است که جزء قواعد اصولی حمل مطلق بر مقید است. اگر یک مطلقی داشته باشیم و یک مقیدی «اکرم رجلاً»، «اکرم رجلاً عالماً» این دو تا بیان که بیاید، هر دو در مقام بیان هم باشند، مطلق را حمل بر مقید می کنیم و می گوییم اکرام که مطلق آمده بود نسبت به رجل تقیید می شود به اکرام رجل عالم. و این حمل مطلق بر مقید که یک قاعده از قواعد اصول لفظیه است و مسلم و دارای اعتبار که اعتبار آن عرفی است، عرف این کار را انجام می دهد، می گوید اگر مطلق را مقدم بدارید موجب لغویت مقید می شود و اگر مقید را مقدم بدارید جمع بین الحقین

و یـک جمع مطـابق بـا متفـاهم عرف است. در نتیجه حمـل مطلق بر مقیّـد حکم اختصـاص پیـدا می کنـد به مقیـد. و حکم که اختصاص پیدا بکند به مقید، همان مفهوم وصف است. بنابراین حمل مطلق بر مقید در حقیقت بیان این مطلب است که وصف مفهـوم دارد. اگر این کـار را نکنیم بایـد قاعـده اصـولی را که حمـل مطلق بر مقیـد است، کنـار بگـذاریم و آن قاعـده اصولی عقلاـیی قابل کنار گذاشـتن نیست. بنابراین براساس حمل مطلق بر مقیـد می گوییم وصف مفهوم دارد. شـش دلیل برای اثبات وصف بیان شـد بعد از بیان ادله عنوان بعدی بحث ما نقل آراء و اقوال صاحبنظران و بررسـی ادله و اقوال و نتیجه نهایی ان شاء الله برای جلسه آینده.

۱- مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۱۳، ص ۴۰۸.

۲- هدایه المسترشدین، شیخ محمد تقی، ص ۲۹۴.

آراء صاحبنظران اصول درباره مفهوم وصف ۹۳/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آراء صاحبنظران اصول درباره مفهوم وصف

پس از آنکه ادله طرفین قائلین به مفهوم وصف و منکرین مفهوم وصف گفته شد، نوبت می رسد به اقوال و آراء صاحبنظران.

شیخ انصاری می فرماید: وصف مفهوم ندارد چون ملازمه ای نیست

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد. برای اینکه ملازمه بین انتفاء وصف با انتفاء حکم از غیر آن وصف وجود ندارد. ما که می گوییم «اکرم زیداً عالما» انتفاء عند الانتفاء نیست. یعنی انتفاء اکرام از زید عالم مستلزم انتفاء اکرام از غیر زید عالم نیست تا وصف مفهوم داشته باشد. لبّ کلام ایشان عدم وجود ملازمه است. و این عدم وجود ملازمه از دلالت های خود لفظیه قضیه استفاده می شود، برای اینکه مدعای ما این است که قضیه وصفیه بالوضع با دلالت لفظی بر مفهوم دلالت کند. مطابقت و تضمن نیست وجداناً اما ملازمه یعنی دلالت التزامی وجود دارد انتفاء عند الانتفاء؟ گفته می شود که چنین ملازمه ای نیست. پس از آنکه ملازمه نبود، بین انتفاء وجوب اکرام از شخص زید با انتفاء اکرام از سایرین، مفهوم برای وصف محقق نمی شود. آنگاه در ضمن انتخاب رأی و اظهار نظر ادله قائلین به مفهوم را مورد نقد قرار می دهند، می فرمایند: آنچه که گفته شد درباره اثبات مفهوم که عبارت بود از: ۱. تبادر، ۲. لغویت، ۳. اشعار، ۴. فهم خبره هیچ کدام اساس ندارد. اما تبادر که ما تبادر را وجداناً درک نمی کنیم. ممکن است تبادر در حد ادعای اغلب واقعیت داشته باشد که به طور اغلب قضیه وصفیه دارای مفهوم است که این اغلب را اگر تبادر معنا کنیم وجهی ندارد. اغلب در حد ذات خودش نه اماره است و نه حجیت و نه تبادر. و اما دلیل دوم که عبارت است از لغویت، اگر وصف مفهوم نداشته باشد مثلاـ «اکرم رجلا عالما» مفهوم نداشته باشد باید «اکرم رجلا عالما» با «اکرم رجلا»یک معنا داشته باشند. ذکر کلمه عالم بی فائده باشد درحالی که چنین نیست، هر کلمه ای باری دارد و «اکرم عالما» تقیید می آورد. و اگر این تقیید را نیاورد، ذکر وصف لغو خواهد بود. در جواب گفته می شود که لغویت که دقیقاً معنایش این است که فائده ای نباشد یعنی یک بیان بدون فائده اما لغویت معنایش این نیست که باید آن فائده ای را داشته باشد که مدعی می گوید. وصف فائده دارد اما فائده اش ممکن است توضیح باشد، ممکن است فائده اش اهتمام باشد اهتمام درباره آن وصف، توضیح باشد مثلا «و الصلاه الوسطی» که وصف است اما این وصف قید نیست بلکه برای اهتمام است که صلاه وسطی آن اهمیت را دارد، وصف برایش ذکر می شود. پس وصفی است بدون تقیید و با فائده. سوم که اشعار بود گفته می شود که اصطلاح معروف که تعلیق حکم به وصف مشعر به علیت است، به نفع ماست، ما هم می گوییم. دلیل نیست و به نفع ماست. مشعر به علیت است در حد یک توهمی است که می شود اشعار. و ما این مقدارش را قبول داریم. اشعار نه دلیل است و نه موید. و اما قول ابوعبیده که درباره کلمه لوا لیّاً در لغت نامه هم در لسان العرب و هم در مجمع البحرین لیّ الغنی بعد ترجمه شده است «مطل الغنی»، ابوعبیده که صاحبنظر لغوی است در حد جوهری و زهری و امثال این مطلب را گفته است مبتنی می شود بر حجیت قول لغوی. و ما در اصول گفتیم که حجیت قول لغوی ثابت نیست. قول لغوی نه پشتوانه شرعی دارد و نه عقلی بلکه یک قولی است که می گویند و اعتبارش ثابت نیست. مضافا بر این این قول لغوی معارض دارد و آن اینکه ادیب معروف اخفش می گوید: اصل در توصیف توضیح

است نه تقییـد. اگر از یک جمله وصـفیه ابوعبیده مفهوم اسـتفاده کرد، اخفش می گوید که جمله وصـفیه یعنی توصـیف برای توضیح است و اگر برای تقیید بیاید به وسیله قرینه می آید. (۱)

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۸۲.

محقق خراسانی می فرماید: دلالت قضیه وصفیه بر مفهوم ثابت نیست

۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: توصـیف یا جمله وصـفیه دلالت بر مفهوم ندارد، برای اینکه قضـیه وصفیه قطعاً دلالت بر مفهوم بالوضع نـدارد. چون اگر دلالت داشت، ظهور داشت و اگر ظهور داشت جایی برای بحث وجود نداشت. آنگـاه دو تـا دلیـل باقیمانـده از ادله قـائلین نقـد می کننـد که آن اصـل در قیود که شـیخ محمـد تقی اصـفهانی صاحب هـدایه المسترشـدین فرموده انـد که اصـل در قیود احترازیه است. و این اصـل قابـل انکار نیست و قطعاً این است. معنای تقییـد است و احتراز از غیر محـدوده مقیّـد. و همینطور اصل در قید احترازی است که محقق قمی صاحب قوانین این مطالب را دارند. اما می فرمایـد: معنـای احترازیت قیـد دلالـت بر مفهوم نیست بلکه معنـای احترازیت قیـد تحدیـد موضوع است. اینکه می گویم «اکرم رجلاـ عالمـاً» موضوع را تحدیـد می کنـد به رجـل عـالم نه اینکه دلالـت کنـد بر عـدم اکرام نسـبت به رجـل غیر عـالم. معنای احترازیت را بایـد مورد توجه قرار داد. و همینطور آن دلیلی که گفته شـد که حمل مطلق بر مقید که مفهوم نباشد، حمل مطلق بر مقیـد معنی نـدارد، چون مقید به قید وصف است و آن انحصار می آورد که مطلق را به خودش منطبق می کند و این معنای مفهوم وصف است. می فرمایـد: در آنجـا هم دلالـت بر مفهوم وجود نـدارد. همین مطلب که در قیـد احترازی گفتیم آنجا هم جـاری است. یعنی حمـل مطلق بر مقیـد در حقیقت تحدیـد موضوع است که اکرم رجلاـ بـا اکرم رجلا عالما که مطلق بر مقید حمل می شود دالّ بر این است که موضوع حکم محدّد و معین و در قلمرو رجل عالم است فقط.

سوال: این تحدید موضوع با انتفاء حکم از غیر این موضوع حکم که معنای مفهوم وصف است چه فرق دارد؟

جواب: ایشان می فرماید: ما به دلالت می نگریم. دلالت این دلیل در این حد است که فقط موضوع را تحدید می کند. ما وراء این که استفاده می کنید که انتفاء بشود حکم اکرام از سایرین یک مطلبی است که نیاز به دلیل دارد. نسبت به آن مسکوت باشد. آنچه را که بیان می کند این است که اکرام در این محدوده است اکرام متعلق است به رجل عالم که موضوع را تحدید کرده یعنی رجل بدون حد نیست و رجلی که حد آن عالم باشد موضوع حکم است. این مقدار دلالت دارد و بیشتر از این دلالتی ندارد که دلالت کند نفی وجوب اکرام از سایرین و از غیر رجل عالم، این جمله وصفیه دلالت ندارد.

سوال:

جواب: مدعای ما این است که توصیف وضعاً دلالت کند بر مفهوم و وضعاً دلالت ندارد.

نظر محقق نائینی

۳. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه کتاب اجود جلد ۲ صفحه ۴۳۳ می فرماید: وصف معتمد به موصوف که زمینه برای قضیه وصفیه دارد، این توصیف در حقیقت نیاز به توضیح بیشتر دارد تا ما مفهوم را به دست بیاوریم. توضیح مطلب: می فرمایند در قضیه وصفیه حکم مثل اکرام یا متعلق به موضوع است که موصوف باشد یا متعلق به حکم است که به صفت باشد. «اکرم رجلاً ـ عالماً» وجوب اکرام متعلق است به موضوع که رجل باشد یا وجوب اکرام متعلق است به عالم که وصف باشد. اگر وجوب یا حکم متعلق به موضوع و موصوف باشد، در اینجا قضیه وصفیه دلالت بر مفهوم نمی کند و سالبه منتفی به انتفاء موضوع می شود. «اکرم رجلاً ـ عالماً» حکم تعلق گرفته است به موضوع، در صورت عدم این «اکرم زیداً» مثلاً ـ خود زید که نبود، سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. و اما اگر حکم تعلق بگیرد به وصف یعنی به عالم در حقیقت متعلق حکم مقید می شود یعنی آن موصوف مقید. رجلی که مقید به عالم بودن است. در این صورت مفهوم محقق می شود که حکم اختصاص دارد به رجل با وصف عالم و این اختصاص آنجایی است که حکم تعلق بگیرد به قید. و بعد می فرماید: وصف که دلالت بر مفهوم ندارد برای این است که ظهور جمله وصفیه بر این است که حکم متعلق به موضوع است نه به وصف. از این رو قضیه وصفیه دارای مفهوم نیست.

نظر سید الخویی

۴. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در ابتداء شرحی را که محقق نائینی فرمودند تایید می کند و آنگاه یک تفصیل دیگری بیان می کنند که تحقق مفهوم را اعتراف ولی در اعلام می گوید وصف مفهوم ندارد. اما در آخر می فرمایند وصف دلالت بر مفهوم به آن نحوی که انتظار صاحبنظران است ندارد. انتظار این است که وضعی و انتفاء عند الانتفاء باشد. دلالت کند بر انتفاء حکم از غیر مورد وصف. می فرماید: این دلالت را ندارد چنانچه محقق نائینی و محقق خراسانی فرمودند (۱)

تحقیق، دلالت جمله وصفیه بر مفهوم از طریق مقید بودن متعلق حکم است که حکم اختصاص به موضوع مقید می کند و نفی از موضوع مطلق است

اما تحقیق این است که مفهوم وصف دلالت دیگری دارد که از آن طریق می بینیم که مفهوم وصف محقق می شود. آن دلالت دیگر از این قرار است که می بینیم «اکرم زیداً عالماً» دلالت دارد بر اینکه منظور از متعلق یک موصوف مقید است نه یک متعلق مطلق. متعلق در جمله وصفیه یک متعلق مقید است نه یک متعلق مطلق. و از آنجا که اصل در قیود احترازیه است و معنای احترازیه این است که دو جهت دارد: یک جهت آن موضوع را تحدید می کند و جهت دیگر از خارج از موضوع حکم را نفی می کند. بنابراین قید احترازیه تنها تحدید موضوع اعلام نمی کند بلکه تحدید موضوع و نفی از غیر این موضوع. قیود احترازیه است و متعلق حکم که مقید بود، دلالت دارد بر نفی حکم از طبیعی و از نفی حکم از مطلق و اختصاص حکم بر مقید و می شود مفهوم. بنابراین دلالت جمله وصفیه بر مفهوم از طریق جعل متعلق به طور مقید به دست می آید. یا به عبارت دیگر از آنجا متعلق حکم مقید است، طبیعتاً حکم اختصاص دارد به موضوع مقید و نفی می کند از موضوع مطلق و این مفهوم وصف است. بنابراین وصف مفهوم دارد نه از آن طریقی که مشهور انتظار دارند بلکه از طریق توجه به متعلق و تعیین متعلق. بنابراین اعلام می شود که وصف مفهوم دارد و موید بر این مطلب احترازی بودن قید. مضافا بر این که لغویت هم زنده است. برای اینکه در مواردی که فائده برای وصف دیده می شود مثل اهتمام و توضیح اولا نادر است و ثانیا با قرینه است. قرینه و ندرت که نباشد، جریان طبیعی این است که وصف فائده اش تقیید است. و اما نظر ابوعبیده، گفته شد که فهم لغوی از باب خبرویت اعتبار دارد که خود شیخ و محققین دیگر استفاده می کنند. مضافا بر این نکته که فقهاء و صاحبنظران از محقق قمی و صاحب معالم و مشهور از حدیث معروف «فی الغنم السائمه زکاه» (۲) مفهوم استفاده کردند و برای غنم معلوفه زکات قائل نشده اند. این حدیث در عوالی اللئالی آمده و مضمون آن در کتاب وسائل صحیحه زراره و محمد بن مسلم و ابابصیر درباره ابل که گفته شده است «العوامل منها لیس فیها زکاه و اذا کان السائمه ففیها الزکاه» (۳) . فهم فقهاء هم این شد مضافا بر فهم لغت دان ها. مضافا بر این اینکه اشکال کردید که کلام اخفش معارض است، جواب آن این است که اخفش منطوق را توضیح می دهد، می گوید اصل در توصیف توضیح است. این شرح منطوق است و نگاه به مفهوم ندارد. می گوید توضیح است یعنی وصف واقعا یک توضیحی دارد و منافات ندارد که توصیف توضیح هم باشد ولی تقیید هم بیاورد. اصل در توصیف توضیح بودن که اولا متعلق به منطوق است و ثانیاً منافات ندارد و می تواند توضیح هم باشد و تقیید هم باشد. فتحصل مما ذکر اینکه با این ادله و این توضیحاتی که داده شد، وصف دارای مفهوم است مگر اینکه قرینه بر خلاف وجود داشته باشد که قید غالبی باشد یا توضیحی. مفهوم وصف کامل شد، بحث بعدی مفهوم غایت.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۳۳.

۲- عوالی اللئالی، ابن ابی جمهور احسائی، ج ۱، ص ۳۹۹.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۸۰، ابواب زکات انعام، ب ۷، ح ۱، ط اسلامیه.

مفهوم غایت و معانی و ادله آن ۹۳/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم غایت و معانی و ادله آن

بعد از آنکه گفته شد قضیه وصفیه علی المشهور مفهوم ندارد اما براساس رأی سیدنا الاستاد مفهوم دارد آن هم از باب تعلق حکم به مقیّد و نفی حکم از مطلق. رسیدیم به مفهوم غایت.

اما مفهوم غایت

اما معنای مشهور غایت لغتاً و اصطلاحاً عبارت است از نهایه الشئ، این هم معنایی است لغوی و هم اصطلاحی. به عبارت دیگر معنای مشهور و معروف غایت هم نهایه الشئ است. معانی دیگری هم برای غایت گفته شده است که عبارت است از مسافت. تفتازانی می گوید معنای غایت مسافت است و معنای دیگر در منطق و فلسفه برای غایت آمده است علت غائی که در حقیقت از مقصد اصلی حکایت می کند. و در باب معرفت یا از دید عرفاء غایت آخرین هدف اهل معرفت است که دیده اید در کمیل آمده است «یا غایه آمال العارفین». به این معانی بکار می رود اما حقیقت این است که معنای مشهور که آن معنا متبادر است و در لغت که علامه طریحی در مجمع البحرین همین معنا ذکر می کند و در اصول هم به همین بکار می رود: «غایه الشئ نهایته». همین معنا در اصول که بکار می رود با تطبیق به این صورت است که غایه الشئ یعنی انتهای امد حکم، انتهای اندازه حکم. این غایت است. و اما الفاظ دالّ بر غایت می تواند لفظی باشد که اسم باشد و می تواند حرف باشد. که خود همین کلمه غایت را بکار ببرید مثلا بگویید بدایته قوه و غایته فعل و می شود خود اسم را بکار برده شود و می شود از ادات استفاده بشود که در اصطلاح ادبیات به طور کل اداتی به عنوان حروف غایت وضع شده است برای این معنا که به طور عمده عبارتند از دو کلمه: الی و حتی. معنای غایت شرح داده شد. اما منظور از مفهوم غایت چیست؟ منظور از مفهوم این است که حکم انحصار داشته باشد تا محدوده غایت یعنی در مغیا و منتفی باشد پس از غایت یعنی در بعض از حد مغیا. انحصار در حدود مغیا و ارتفاع از خارج از حدود مغیا می شود مفهوم. مثل اینکه بگوییم «اتموا الصیام الی اللیل» (۱) ، این مغیایی است و غایتی و انحصاری، حکم به صیام که آمده است مغیا شده است به غایت و محدود شده است به غایتی که فرارسیدن شب است و این صوم انحصارا اختصاص دارد به همین محدوده مغیا و در فراسوی مغیا این حکم منتفی است و دیگر صیام و صوم در لیل نیست.

ص: ۲۳۹

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۸۷.

آراء صاحبنظران

اما آراء و ادله: مشهور صاحبنظران بر این است که غایت مفهوم دارد. گفته بودیم که غایت قطعاً مفهوم دارد، برای اینکه در

بین سلسله صاحبنظران اصول از شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی و تا سیدنا الاستاد و تا محقق عراقی و تا امام خمینی این سلسله همه قائل به وجود مفهوم غایت هستند. برای اینکه مفید حصر است. غایت در حقیقت محدود و منحصر می کند در آن حدی که برای غایت تعیین شده. و اما آراء صاحبنظران محقق قمی می فرماید: قضیه ای که مغیا به غایت باشد قطعا مفهوم دارد. برای اینکه غایت انحصار می آورد و انحصار مفید مفهوم است (۱) . شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الحق کما علیه اکثر اهل التحقیق ان الحکم المغیا بغایه یرتفع بعد حصول الغایه»، می گوید حق کما اینکه اهل تحقیق گفته اند این است که حکم مغیای به غایت که می شود معنا کرد به حکم شئ محدود به حد خاص است اختصاص به همان محدود دارد و پس از فرا رسیدن حد حکم منتفی خواهد شد. برای این مطلب یک دلیل کوتاه و در عین حال متین ارائه می کند و آن این است که اگر پس از فرارسیدن غایت حکم همین باشد یعنی حکمی که قبل از غایت است، این در حقیقت منتفی به تناقض می شود. که از یک سو فقط تا اینجا و از سوی دیگر جای دیگر، تناقض است بین انحصار و عدم انحصار. وجود و عدم که در تنافی قرار گرفت تناقض است. بر اساس تناقض می توانیم بگوییم که غایت قطعاً مفهوم دارد و هیچ شبهه ای در اینجا وجود ندارد (۲) . ۳. محقق خراسانی می فرماید: نسبت داده شده به مشهور که غایت مفهوم دارد. و بعد معنای مفهوم را معنا می کند یعنی «ارتفاع الحکم بعد تحقق الغایه». آنگاه در مقام استدلال به طور ایمائی می فرماید: اگر برای غایت مفهومی وجود نداشته باشد مسئله منتهی می شود به خلف. چون معنای غایت این است که حکم محدّد و منحصر تا اینجاست و اگر محدود و منحصر تا حدّ خاص نباشد، خلاف واقع و خلف است. حتی از بیان ضمنی ایشان یک نکته دیگر را هم می توان استفاده کرد و آن این است که اگر غایت نقشی ایفاء نکند وجوده مثل عدمش می شود و موجب لغویت می شود. دلیل ایشان هم دلیل محکم و در عین حال کوتاه و مختصر است.

ص: ۲۴۰

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۸۵.

اشکالات مفهوم غایت

اما اشکالاتی در ضمن مثال ها گفته شده است که ایشان با یک تفصیل آن اشکالات را جواب می دهد آنگاه سیدنا الاستاد هم همینطور و تحقیق چیز دیگری است. گفته می شود که اینکه قائل به غایت هستید، غایت مثال معروف ادبی دارد «سرت من البصره الی الکوفه»، گفته از اینجا تا آنجا حرکت کن و راه برو، چیزی از آن مازاد بر این استفاده نمی شود و فقط آنچه استفاده می شود و از مولی صادر شده باشد سیر از بصر تا کوفه است فقط و غایتی نیست. ماوراء آن چه باشد چه نباشد ربط ندارد. ممکن است مولی یک دستور دیگر بدهد. «سر من الکوفه الی الحله»، یا «سر الی الحله الی النجف». مقطع مقطع بیان کند، پس مفهومی نیست و حکم بعدی مساوی باشد با حکم مغیا تناقضی ندارد. شیخ انصاری جواب که از بیان مفصل ایشان ضمناً استفاده می شود این است که گفته می شود که حکم بعدی اگر بیاید تابع دلیل بعدی است اما اگر دلیل نیاید غایت است. دلیل مجددی بیاید که «سر من الکوفه الی الحله»، پس آن مدلول منطوق می شود و الا ما باشیم و مفهوم «سر من البصره الی الکوفه »تا همین حد است. محقق خراسانی آمده است یک جواب اساسی تری فرموده است و آن این است که غایت اگر قید حکم باشد مفهوم دارد مثل «کل شئ لک حلال حتی تعلم أنه حرام» (۱) در اینجا غایت قید حکم است یعنی قید به حلال تعلق دارد. و در «سر من البصره الی الکوفه» غایت متعلق به موضوع است که بصره و کوفه باشد. متعلق به موضوع که بود، موضوع که منتفی بشود سالبه منتفی به انتفاء موضوع است و اگر بصره و کوفه ای نبود این سیر هم نیست. با این شرحی که داده است جواب این سوال داده شد. اما مطلب باز هم تتمه دارد و بحث دارد، پس از بیان دیگر ان شاء الله کامل کنیم. ۴. محقق نائینی می فرماید: غایت و حدی که در جمله متضمن غایت وجود دارد این حد و این غایت به حسب ترکیب یعنی ترکیب مخصوص این صیاغت قید جمله می شود یعنی کل جمله از «اتموا الصیام الی اللیل»، ساختار این ترکیب اقتضاء می دارد که غایت قید برای خود این جمله باشد نه به طور خاص قید موضوع و نه به طور خاص قید حکم، بلکه قید جمله باشد. پس از که قید جمله شد، ظاهر در مفهوم خواهد بود. چون جمله قید و مقیّد انحصار دارد و وجود و تحقق انحصار معیار اصلی برای تحقق مفهوم خواهد بود (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۶۰، ابواب ما یکتسب به، ب ۴، ح ۴، ط اسلامیه.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۳۷.

غایت سه صورت دارد

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: غایت به سه صورت است: ۱. غایت متعلق به موضوع مثل آیه «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» (۱) ، اینجا الی قید برای موضوع است که مرافق باشد. ۲. غایتی که قید یا حد برای متعلق است. مثل «اتموا الصیام الی اللیل» که صوم به عنوان متعلق مغیا به غایت است. ۳. غایت و حد حکم است مثل «کل شئ نظیف حتی تعلم انه قذر» (۲) . در این رابطه می فرماید: غایت اگر غایت حکم باشد شبهه ای نیست در دلالتش بر مفهوم. و یک اشاره ای می کند که این اشاره یک اشکالی هم پیدا می شود درباره فرمایش ایشان که می فرماید: «دلالتها علی المفهوم اقوی من قضیه الشرطیه» (۳) ، اشکالی که پیش می آید که آنجا قائل مفهوم نبودند و اینجا گفتند دلالت جمله متضمن غایت بر مفهوم اقوی از قضیه مفهوم شرطیه است. از این کلام شان استفاده می شود که آنجا هم دلالت بوده و اینجا اقوی است.

سوال: آیا مفهوم غایت متسالم علیه است و مخالفی هم است؟

جواب: مخالف گفته شده است منتها مخالفها بعد از که مثال ها را شرح دادیم، غایت اگر غایت حکم باشد متسالم علیه است. دلیل بر این مطلب همان نکته ای است که گفتیم که ایشان تصریح می کند به خلف که اگر غایت در حکم رعایت نشود یعنی بگوییم حکم تا این حد انحصار دارد و بعد از این حد هم جریان دارد، این می شود خلف. بنابراین چون خلف از محالات است قطعاً لذا غایت دارای مفهوم است بلا اشکال. توضیحی که بدهم اینکه موضوع، متعلق و حکم است. موضوع حکم موجود خارجی است که در ارتباط با فعل مکلف باشد. فعل مکلف که حکم شرعی به آن تعلق گرفته است متعلق است و از این رو گفته بودیم که به موضوع گاهی می گوییم متعلق المتعلق. مثلا خمر یک موجود خارجی است و موضوع است، شرب خمر فعل مکلف است چون این فعل مربوط می شود به آن موضوع و موجود خارجی لذا آن موجود خارجی می شود موضوع حکم و چون دستور شرع تعلق می گیرد به شرب، شرب می شود متعلق حکم. حکم هم که عبارت است از همان انشاء و جعل شرعی متعلق به عمل مکلف. بعد از این می بینیم که درباره «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» که مرافق موضوع است و موجود خارجی است، الی آمده ارتباط پیدا کرده به موضوع. «اتموا الصیام الی اللیل» صوم فعل مکلف است و متعلق است الی اللیل صوم است و غایت قید شده برای صوم. و غایت حکم یعنی قید ارتباط داشته باشد خود حکم شرعی، کل شئ لک حلال، حلال حکم شرعی است «حتی تعرف أنه حرام»، این حتی که غایت است غایت برای حکم شرعی است که حلال باشد. در صورتی که قید حکم باشد که معلوم است اما قید موضوع و قید متعلق چه می شود؟ سیدنا می فرماید که ظاهر این است از جمله متضمن غایت که غایت قید فعل است که قید فعل یعنی قید متعلق و به حسب متفاهم عرف غایت قید متعلق است، قید متعلق که بود انحصار می آورد همانکه محقق نائینی فرمودند که حکم متعلق می شود به جمله یعنی قید و مقیّد در محدوده متعلق است و حکم اختصاص دارد به همان جمله و فراسوی آن حد دیگر آن حکم نیست و این مفاد از جمله ای است که متضمن غایت باشد. در نتیجه جمله ای که متضمن غایت است قطعاً دارای مفهوم است. و اما جایی که قید موضوع باشد، خلاف اصل و جریان طبیعی و خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد. آنجا که با قرینه قید موضوع بشود، خارج محدوده است. ما در محدوده ظهور الفاظ بحث می کنیم. ظهور الفاظ اقتضاء می دارد که قید غایت، غایت برای متعلق است نه برای موضوع. غایت فعل مکلف است نهایت برای موجود خارجی و موضوع موجود خارجی است و متعلق فعل مکلف است. این مطلب تا اینجا کامل شد. اما تحقیق ان شاء الله جلسه آینده.

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۵۴، ابواب نجاسات، ب ۳۷، ح ۴، ط اسلامیه.

۳- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۳۹.

توضیح و تحقیق مفهوم غایت ۹۳/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح و تحقیق مفهوم غایت

بیان نظر سید الخویی

پس از آنکه معنای غایت و منظور از مفهوم غایت گفته شد رسیدیم به بیان رأی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه که فرمودند غایت به سه صورت تصویر می شود: غایت موضوع، غایت متعلق، غایت حکم. بعد از این باید توجه کرد که از ضمن کلام شان با توضیح مطلب از این قرار است که اگر غایت، غایت حکم باشد شبهه ای در تحقق مفهوم نیست و اگر غایت، غایت موضوع باشد شبهه ای نیست در عدم مفهوم. اما اگر غایت، غایت متعلق باشد مبتنی می شود بر آن کلامی که درباره مفهوم وصف گفتیم که اگر وصف مفهوم دارد، غایت هم مفهوم دارد. و گفتیم که جمله وصفیه ترکیبی دارد که متعلق حکم مجموع موصوف و صفت است یعنی متعلق حکم مقیّد است. نتیجه این می شود که حکم اختصاص دارد به مقید و شامل مطلق نمی شود و نه تنها مطلق که نمی شود که دلالت دارد بر اختصاص بر مقید و عدم دلالت بر شمول حکم برای مطلق. بنابراین اگر غایت، غایت متعلق بود که منظور فعل مکلف است، متعلق آزاد نیست و قید دارد و حکم اختصاص پیدا می کند به مغیا، دلالت می کند در اختصاص حکم بر مغیا و عدم دلالت بر خارج از آن و این می شود مفهوم. مطلب کامل شد، منتها در متن تقریرات شان یک عباراتی دارد که ممکن است مراجعه کنید بنابراین یک نگاهی به مجموعه بیان ایشان هم داشته باشیم. یک نکته ای هم تذکر بدهیم که گفته بودیم که معنای اجتهاد این است که کسی که رأی فقهاء را بفهمد الان در همین مسئله غایت بعد از که بیان ایشان ذکر می شود، در نتایج این مطلب اعلام شده است که اگر غایت متعلق به حکم بود، مفهوم دارد و اگر غایت موضوع و متعلق بود مفهوم ندارد. که در متن اشاره می کند اگر غایت، غایت متعلق بود می شود دلالت توصیف بر مفهوم. بعد در ضمن یک توضیحی آمده است از سوی محقق نائینی که سیدنا هم آن را بیان فرموده.

ص: ۲۴۳

توضیحی نسبت به تعلق قید به ماده و هیئت

این اصطلاحی که می گوییم قید هیئت است یا قید ماده است، این معنایش چیست؟ منظور از هیئت که می گوییم مفاد هیئت و منظور از ماده که می گوییم مفاد ماده. در اصطلاحی که قید ماده و هیئت می گوییم قید مفاد هیئت و قید مفاد ماده است، این اولاـ و ثانیا منظور از مفاد هیئت یعنی خود حکم به معنای وجوب و حرمت در متن بیان نیامده اما وجوب و حرمت از دستور استفاده می شود مثلاـ «لاـ تشرب الخمر» که حرمت مفاد هیئت است. اگر همین حرمت را بگوییم مفاد ماده است می گوییم «یحرم شرب الخمر» که خود بیان متضمن ماده حکم است. گفته می شود که مفاد هیئت قابل تقیید نیست. چون مفاد هیئت جزئی است، هیئت معنای حرفی است، مفادش هم جزئی است «الجزئی لا یصبح جزئی»، تحصیل حاصل است و دیگر قابل تقیید نیست. تقیید فرع وسعت و اطلاق و توسع است و جزئی که خودش ضیق است و به حسب ذات مضیق است، قابل تقیید نیست. و اما ماده معنای اسمی است. معنای اسمی دارای توسع است یحرم به معنای حرمت خود حرمت لفظ حرمت لفظاً

و معناً لفظ اسم است و معنا هم معنای اسـمی و جزئی نیست و قابل تقیید است. بنابراین گفته می شود که غایت قید برای حکم قرار نمی گیرد. چون حکمی که مفـاد هیئت است جزئی است و قابـل تقییـد نیست. بنابراین اگر غایت، غایت حکم مفاد هیئت بود تقییـد ایجاد نمی کنـد و قابل تقیید که نبود زمینه برای مفهوم و دلالت بر مفهوم وجود ندارد. و اما اگر تقیید مربوط شد به مـاده یحرم الشـرب الی الاضـطرار، اگر چنـانچه مـاده تقییـد شـد، مـاده معنای اسـمی است و قابل تقییـد است. پس از که تقیید صورت گرفت حصـر می آیـد و حصـر که آمـد مفهوم هم محقق می شود. این توضـیحی بود که از میرزای نـائینی گفته شـده است.

ص: ۲۴۴

سوال:

جواب: سوال این است که سید فرمودند اگر قید حکم باشد، قطعا مفهوم دارد و تقریر محقق نائینی این شد که قید، قید حکم نمی تواند باشد در صورتی که حکم مفاد هیئت است و اگر حکم مفاد ماده باشد قابل تقیید است. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر ما باشیم و مفاد هیئت و حکم را از هیئت استفاده کنیم مثل «اتموا الصیام الی اللیل» در اینجا جمله متضمن غایت ظهور دارد در تعلق غایت به متعلق. و بعد از که تعلق گرفت به متعلق مفهوم خواهد داشت با همان شرحی که در مفهوم وصف دادیم. که حکم تعلق می گیرد به متعلق مقیّد، حکم اختصاص پیدا می کند به متعلق مقیّد و ظهور دارد بر اینکه حکم متعلق مطلق نیست و اختصاص دارد به متعلق مقید. و از متعلق مطلق منتفی است. در مفهوم وصف آنچه گفته شد که «اکرم زیدا العالم» هر چند دلالت بر انتفاء عند انتفاء عالم ندارد اما از جهت اینکه متعلق حکم که اکرام باشد، مقیّد است زید مقیّد به عالم است. پس حکم اختصاص دارد به متعلق مقیّد و شامل متعلق مطلق زید عالم و غیر عالم و نتیجه اش مفهوم است. همان مطلب اینجاست که چطور می خواهید تعلق غایت را نسبت به متعلق مثل تعلق امر به جمله وصفیه درست کنید، می گوییم در «اتموا الصیام الی اللیل» که الی غایت است و قید است. متعلق صیام است و صیام مقید تا شب است، و حکم وجوب تعلق گرفته است به متعلق مقیّد. اختصاص پیدا کرد به متعلق مقید و شامل متعلق مطلق نمی شود. همین که شامل متعلق مطلق نمی شود یعنی مفهوم دارد.

سوال: مفهوم اتموا الصیام الی اللیل چه می شود؟

جواب: مفهوم این می شود که صیام بعد از فرا رسیدن لیل دیگر وجود ندارد و حکم متعلق به صیام و امساک بعد از فرارسیدن لیل دیگر نیست. این در صورتی است که مفاد هیئت را در نظر بگیریم و مفاد هیئت هم اختصاص حکم به متعلق و نتیجه اش هم مفهوم. اما اگر مفاد ماده در نظر بگیریم بگوییم «یحرم الشرب الی الاضطرار»، اگر ماده آمد در این صورت به اتفاق رأی علمین محقق نائینی و سیدنا الاستاد که ماده قابل تقیید است، خود حکم تقیید می شود و خود یحرم قید می خورد. یحرم تا حد اضطرار و مغیا حرمت تا حد اضطرار است و مفهوم عدم حرمت تا بعد از تحقق اضطرار است.

نتیجه آراء غایت مفهوم دارد

در نتیجه آنچه که از این بحث به دست آوردیم رأی محققین از شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد این شد که غایت مفهوم دارد و اگر مفاد ماده در نظر بگیریم ظهور دارد جمله متضمن غایت در تعلق حکم به متعلق. وتعلق قید و غایت به موضوع نیاز به قرینه دارد و خلاف ظاهر است و در صورتی که حکم مفاد ماده باشد که گفتیم مفاد ماده چون معنای اسمی است قابل تقیید است بلا اشکال و اگر موضوع ذکر نشود و فقط متعلق ذکر بشود مثل «یحرم الشرب» که قطعاً در این صورت قید حکم می شود و مفهوم دارد. و اگر متعلق ذکر بشود که «یحرم شرب الخمر» به ترتیبی که در مفهوم وصف گفته شد مربوط می شود. آنچه را آنجا گفتیم که در جمله وصفیه متعلق حکم مقیّد است و حکم منتفی از مطلق و طبیعی عمل است. بنابراین در نتیجه این توضیحات غایت مفهوم دارد بلا اشکال مگر در یک مورد و آن در جایی که غایت قید برای موضوع باشد. پس براساس آراء همه صاحبنظران غایت مفهوم دارد. غایت موجب حصر می شود و حکم را در مغیا و محدود منحصر می کند و از خارج محدود نفی می کند. این می شود معنای مفهوم که ملاک اصلی اش وجود حصر است چون حصر است، مفهوم هم است. بنابراین غایت موجب حصر است و اگر حصر ایجاد نکند وجود و عدمش سیال می شود و موجب خلف، بنابراین باید تحدید باشد و در نتیجه تحدید حکم محدد در مغیاست و خارج از مغیا حکمی وجود ندارد و این مفهوم است.

سوال: اینکه فرمودید که همه می گویند غایت مفهوم دارد در حالی که شیخ طائفه و سید قائل نیستند.

جواب: در صورتی آن نفی غایت که غایت قید موضوع بشود. هم در مفهوم غایت و هم در مفهوم حصر آنهایی که منکرند انکار ضابطه ای نیست و انکار بر اساس امثله است. مثال می آورند. در مثال «سرت من البصره الی الکوفه» یا مثال «اکلت السمکه حتی رأسها» مفهومی نباشد، جوابش را دادیم که هم شیخ انصاری و محقق خراسانی که اگر غایت قید موضوع باشد مفهوم ندارد و ما آن جمله ای که متضمن غایت است را مورد بحث قرار می دهیم که غایت حکم یا غایت متعلق باشد. به طور طبیعی غایت ظهور دارد در اینکه غایت برای متعلق باشد. و اما غایت بودن برای موضوع خلاف ظاهر و خلاف قاعده و احتیاج به قرینه دارد. آنجایی که مفهوم برای غایت نیست غایت موضوع است و آن هم غایت شدن برای موضوع براساس خصوصیتی است یا براساس قرینه ای است. بنابراین آن مخالفتی که از سید در ذریعه و از شیخ در عده نقل می شود، اشکال بر مثال است و جوابش را گفتیم که محقق خراسانی با توجه به این اشکالات قضیه را حل کرده، فرموده: اگر غایت موضوع باشد مفهوم وجود ندارد. بحث ما در آن باره نیست، یعنی جملاتی که متضمن غایت هستند به طور طبیعی ظهور دارند در تعلق به متعلق اما جایی که قید یا غایت موضوع باشد خلاف ظاهر و خلاف قاعده و قرینه ای است و از محل اصلی بحث خارج است. و اما در بحث مفهوم غایت مطلب دیگری را بحث می کنند که عبارت است از شمول مغیا بر غایت و یا عدم شمول آن.

ص: ۲۴۷

بحث شمول و عدم شمول مغیا نسبت به غایت

چهار قول

در این رابطه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: چهار قول وجود دارد: ۱. عدم شمول مغیا بر غایت که این قول را نجم الائمه گفته است و ادعاء شده است که این قول انتخاب اکثر صاحبنظران باشد. ۲. شمول مغیا بر غایت، ۳. تفصیل بین متحد الجنس بودن ما قبل و ما بعد مغیا که شامل می شود و مختلف الجنس بودن ما قبل و ما بعد که مسئله منتهی می شود به عدم شمول مغیا بر غایت. ۴. تفصیل بین حتی و الی، اگر حد غایت به وسیله کلمه حتی ترتیب یافته باشد شمول است و اگر به وسیله الی باشد شمولی نیست (۱) . اما مثال و تطبیق: مثال معروف آیه «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» (۲) ، مغیا غسل یدین است و غایت مرفق است، اگر گفتیم مغیا شامل غایت می شود این غسل را بیاورید و شامل مرفق بکنید و مرفق را هم باید بشورید و اگر گفتید مغیا شامل غایت نمی شود، دست تان را تا مرفق بشورید و اما خود مرفق لازم نیست. چون غایت را مغیا شامل نمی شود و غایت خارج از مغیاست.

سوال: غایت الی است، باید بگوییم غایت شامل مغیا می شود یا نه، نه اینکه مغیا شامل غایت می شود.

جواب: مغیا آن متعلقی است که حکم به او تعلق گرفته و او یک بدایت و یک نهایت دارد. نهایتش غایتش است. غسل ید مغیاست، این غسل ید یک انتهاء دارد که انتهای آن مرفق است، این انتهاء که الی المرفق آمده غایت است. بنابراین شمول مغیا که این شستشو و غسل ید باشد این غسل شامل مغیا می شود که مرفق را هم بشورید یا شاملش نمی شود و تا سر مرفق که رسیدید شستن خود مرفق لازم نیست. اگر گفتیم شمول باید مرفق را بشوریم اگر گفتیم مغیا شامل غایت نمی شود، شستن مرفق لازم نیست. بعد از که این مثال را زدیم و اقوالی هم درباره غایت گفته شد که چهار قول است، کدام قول صحیح است؟

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۸۶.

۲- مائده/سوره۵، آیه۶.

تحقیق قول اول است عدم شمول

براساس رأی محقق خراسانی و سیدنا الاستاد و تحقیق این است که مغیا شامل غایت نمی شود که نجم الائمه هم ادیب معروف صاحبنظر بدیع و بیان هم این مطلب را می گوید. با یک دلیل و آن این است که حد شئ داخل محدود نیست. محدود داریم و حد، حدّ خارج از حقیقت خود شئ است. شئ ای است محدود به حدّی و حدّ داخل خود شئ نیست، بنابراین حدّ آن حدّ فاصلی است که بین این شئ و اشیاء دیگر حدّ فاصل و امتیاز را تعیین بکند، داخل محدوده نیست. اگر داخل محدوده باشد خلف لازم می آید. در عین حالی که حدّ است، محدود باشد. بنابراین مغیا شامل غایت نیست. بنابراین حد غیر از محدود است. اگر بگوییم حکمی که تعلق گرفته به محدود آن حکم تعلق بگیرد به حد، لازمه اش این می شود که حدّ، حد نیست و حدّ محدود است و خلف می شود. بنابراین براساس خروج حد از محدود وجداناً و شرعاً و عرفاً مغیا شامل غایت نمی شود.

بحث شمول مغیا بر غایت و یا به تعبیر دیگر دخول غایت در مغیا ۹۳/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث شمول مغیا بر غایت و یا به تعبیر دیگر دخول غایت در مغیا

این بحث که در ضمن مفهوم غایت مطرح می شود، دخلی به تحقق مفهوم غایت ندارد. و یک بحث تحقیقی ادبی است که گاهی آثار فقهی دارد. مثلاـ اگر مغیا شامل غایت بشود غسل ید در وضو باید شامل غسل مرفق بشود چون مغیا شامل غایت است و اگر مغیا شامل غایت نباشد تا حدّی که وصل بشود به مرفق شستن دست کافی است، و شستن خود مرفق لازم نیست. و همینطور اتمام صوم تا لیل اگر گفتیم غایت در مغیاست، باید حداقل لیل محقق بشود تا صوم را افطار کند اما اگر گفتیم که شمولی نیست انتهای نهار همان لحظات وصل با لیل کافی است و لازم نیست که تحقق لیل در حال صیام باشد. این آثار فقهی است که موارد متعددی قابل تصور است.

ص: ۲۴۹

محل اختلاف در امثله است نه اصل مفهوم داشتن غایت

و گفتیم که بحث شمول مغیا بر غایت ربطی به تحقق مفهوم غایت ندارد و ما مفهوم غایت را کامل کردیم و گفتیم که غایت قطعاً مفهوم دارد و کسانی که مفهوم برای غایت قائل نباشند اشکال در اصل مفهوم نیست بلکه اشکال در مثال است و آن مثال هایی که بدون مفهوم است، محفوف به قرینه است. بنابراین بحث شمول مغیا بر غایت یک بحث جدا از مفهوم غایت است. در این بحث اختلاف نظر بین صاحبنظران وجود دارد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این باره چهار قول وجود دارد: قول اول عدم شمول، قول دوم شمول یعنی غایت داخل در مغیاست موضوعاً و حکماً. قول سوم تفصیل بین قبل و بعد غایت که متحد الجنس باشد مثل «اتمّوا الصیام الی اللیل» (۱) قبل غایت هم صوم است و ما بعد صوم که قطع می شود صوم است، ما قبل و ما بعد متحد الجنس است. در این صورت که ما قبل و ما بعد متحد الجنس باشد، مغیا شامل غایت

می شود. و در صورتی که مختلف الجنس باشد، ما قبل و ما بعد غایت مثل «کل شیئ طاهر حتی تعلم انه قذر»، در این صورت مغیا شامل غایت نمی شود، چون که غایت و مغیا ماهیتاً فرق دارند، دو چیز است. قول چهارم تفصیل بین اینکه ادات غایت «حتی» باشد در این صورت مغیا شامل غایت می شود و بین اینکه ادات غایت «الی» باشد، در صورتی که حرف غایت «الی» باشد مغیا شامل غایت نمی شود و غایت داخل مغیا نیست، مثل «اکلت السمکه حتی رأسها» این ماهی را خوردم حتی سرش را خوردم و این «حتی» غایت وارد مغیا کرد و اگر «الی» باشد «سرت من البصره الی الکوفه»، فقط رسیدن به کوفه کافی است و داخل کوفه مربوط به سیر نمی شود، سیر فقط از بصره تا مدخل شهر کوفه کافی است که مفاد کلمه الی است. این دو تا تفصیل گفته شد و هر یکی از این چهار قول وجهی دارد (۲)

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۸۷.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۸۶.

سوال: در مثال اتموا الصیام الی اللیل اتحاد جنس آن تصویر نشد

جواب: می گوید همین عمل که الان مغیا هست، قبل از حرف غایت هم همین است و در خود مدلول غایت هم همین عمل است یعنی صوم. صوم کل روز تا آن قسمت حداقل آن هم صوم است و چیز دیگر نیست.

ادله اقوال حد داخل در محدود نیست

هر یک از این چهار قول دلیل دارد: قول اول که عدم شمول بود، گفته می شود که این قول مشهور است و نجم الائمه این قول را گفته است و محقق خراسانی و سیدنا الاستاد و سیدنا الامام خمینی قدس الله اسرارهم این قول را تایید می کنند. در ادبیات و بلاغت نجم الائمه می گوید غایت از حدود است، حدود داخل محدود نیست و الا منتهی می شود به خلف که محدود بگوییم و حد بشود و حد بگوییم حد محدود بشود. اگر حد را بگوییم داخل محدود است، خلف است. در عین حالی که حد است می شود محدود. محقق خراسانی همین رأی را تایید می کند و تقریبا همین دلیل را با بیان دیگری اعلام می فرماید، می گویند: حدود خارج از اصل شئ است. نفس الشئ و حد الشئ، نفس الشئ داخل خود آن شئ است اما حد الشئ خارج از ماهیت شئ است و داخل آن موضوع نیست. در یک جمله این می شود نفس الشئ داریم و حد الشئ. حد الشئ غیر از نفس الشئ است. و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ارتکاز عرف و فهم عرف بر این است که حد شئ خارج از خود آن شئ است. به عرف مراجعه کنید، می گویند مرز وصول به کوفه مسیر نیست، آن مرز وصول است، وصول چیزی است و مسیر چیزی است. این یک فهم عرفی و ارتکازی است و تصورش برای تصدیقش کافی است (۱) . سیدنا الامام خمینی می فرماید: حد خارج از محدود است به حسب ظهور وضعی. خود حد و محدود که تصور بشود، ظهور وضعی بر این است که حد جدا از محدود است و داخل محدود نیست (۲) . این خلاصه قول اول بود درباره شمول مغیا بر غایت.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۳۷.

۲- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۲۲۴.

قول دوم نهایت شئ جزء اخیر شئ است

قول دوم که شمول مغیا بر غایت. شیخ انصاری در ابتداء کلام این قول را اعلام می کند (اجتهاد می گویند فهم قول فقهاء است. بعضی از محققین که کلام شیخ را نقل کرده اند می گویند شیخ انصاری می فرماید که مغیا مطلقا شامل غایت نمی شود و غایت مطلقا داخل بر مغیا نیست اما در حقیقت شیخ انصاری قائل به تفصیل است) که اظهر این است که خود نهایت که ما معنا کردیم غایه الشئ نهایته، نهایه الشئ جزء اخیر آن شئ است. این به حسب وضع نهایت و این قول را گفته می شود که مورد اجماع نحات است که غایت داخل بر مغیا و مغیا شامل غایت می شود. بعد می فرماید: غایت یا نهایه الشئ دو قسم است: ۱. نهایت حقیقی، ۲. نهایت تسامحی. اگر منظور نهایت حقیقی باشد همان است که گفته شد اظهر دخول غایت در مغیاست. چون نهایت حقیقی جزء اخیر خود مغیاست و جزء اخیر هم مثل جزء وسطی و جزء اول جزء است. و اما اگر نهایت تسامحی باشد اینجا می فرماید: اغلب هم در استعمالات این نهایت تسامحی است. اینجا بحث و نزاع زمینه دارد ولی اظهر آن است که مشهور گفته اند که مغیا شامل غایت نمی شود، چون جزء اخیر که نیست و نهایت که گفته شده به عنوان تسامح نهایت گفته شده و درحقیقت نهایت نیست. نهایت تسامحی است. بنابراین تحلیل مشهور درست است که گفته اند حد خارج از محدود است، در صورتی که منظور از حد حد مسامحی و منظور از نهایت نهایت تسامحیه باشد. بنابراین نظر ایشان تفصیل بین نهایت حقیقیه و نهایت تسامحیه و اغلب در استعمالات هم نهایت تسامحیه است.

سوال: نهایت مشخص است، تسامح یعنی چی؟

جواب: نهایت مشخص است در واقع ولی در بیان می شود تسامح بکند مثلا بگوید که نهایت صحن تا چند قدم مانده به در خروجی تسامحاً اما تحقیقیاً نهایت صحن خود در خروجی است. عوام اینقدر تسامح می کند و قسمت آخر که رسید تسامحاً نهایت است. لذا گفتیم در تحدیدات تسامح را راهی نیست چون عرف تسامح می کند. شیخ انصاری اضافه می کند، می فرماید: اگر علم به وجود غایت نبود و قرینه هم وجود نداشت، در این صورت نوبت به اصل می رسد.

مقتضای اصل درباره شک در شمول چیست؟

اگر چنانچه شک در شمول مغیا بر غایت صورت بگیرد، در مقام تصور دو تا اصل تصور می شود: ۱. اصل عدم تداخل که به عنوان استصحاب عدم تداخل و استصحاب عدم ازلی یا اصل عقلایی که در سیره عقلاء هر معنایی که داخل محدوده لفظ باشد، باید بیان شود و اگر بیان نشود، اصل عدم شمول است. می شود اصل را یعنی استصحاب را هم استصحاب عدم ازلی در مواردی که اثر فقهی داشته باشد. چون استصحاب بدون اثر فقهی جاری نمی شود اما اگر گفتیم اثر فقهی آن کاملاً معلوم نیست و بحث کلی است، آنگاه می گوییم استصحاب عدم و اصاله العدم به عنوان اصل عقلایی. گفته بودم که اصطلاح اصاله العدم اصل عقلایی است و اصاله العدم همیشه استصحاب عدمی نیست و به طور کل اصل عقلایی است. اگر این اصل اول را در نظر بگیریم، شیخ انصاری می فرماید این اصل قابل التزام نیست. برای اینکه یا درباره موضوع جاری می شود یا درباره حکم. اگر بگوییم موضوعاً اصل عدم دخول است که این قابل التزام نیست، چون که دخول غایت در مغیا موضوعاً از امور وجدانی است. مراجعه به وجدان می کنیم حد این شئ تا کجاست و این جزء خودش است یا خارج است. و اما اگر منظور از اصاله العدم عدم دخول در حکم باشد، موارد فرق می کند. گاهی حتی می آید ممکن است آنجا شمول وجود داشته باشد، گاهی «الی» می آید غایت ممکن است آنجا شمول نباشد. و مضافا بر این موارد به اعتبار قرائن فرق می کند. گاهی قرائنی است که باید شمول باشد و گاهی قرائنی است که شمولی در آن نیست، موارد فرق می کند. بنابراین اصاله عدم دخول اساس ندارد. اصل دومی که اینجا مورد استفاده قرار می گیرد عبارت است از اصاله الحقیقه. اگر گفتیم که ادات یعنی کلمات غایات حتی و الی وضع شده باشند برای نهایت و معنای نهایت را هم که گفتیم در این صورت اگر شک بکنیم که اینجا غایت داخل در مغیاست یا داخل در مغیا نیست، اصاله الحقیقه درباره نهایت یعنی همان غایت جاری می شود و نتیجه آن می شود شمول مغیا بر غایت.

ص: ۲۵۳

صاحب فصول می فرماید: تبادر و صحت سلب داریم

صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: نیازی به تحلیل عقلی و نیاز به اصل در مسئله نداریم بلکه درباره بحث شمول مغیا بر غایت ما تبادر و صحت سلب داریم. تبادر این است، غایت جدای از مغیاست و می توانیم غایت را از مغیا سلب کنیم و بگوییم الغایه لیست بمغیا، این صحت سلب واضحی است. پس از تبادر و صحت سلب جایی برای بحث باقی نخواهد ماند (۱)

قول سوم و ادله آن

قول سوم که تفصیل بین متحد الجنس و مختلف الجنس، دلیل این قول این است که متحد الجنس در حقیقت نهایت جزء مغیاست و اما مختلف الجنس غایت و نهایت در همان حد فاصل ماهیتاً جداست. این هم اختلاف و وحدت ماهوی و ماهیتی است. دلیلش همین دلیل تحلیلی که گفتیم. این قول را ابن حاجب در شرح کافیه ذکر می کند

قول چهارم و دلیل آن

اما قول چهارم که تفصیل بین غایتی که به وسیله کلمه «حتی» باشد و یا به وسیله کلمه «الی»، این قول را محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه نقل می کند و بعد می فرماید: «و هذا التفصیل تفصیلٌ حسن». برای اینکه کلمه «حتی» یک دلالتی دارد که کلمه «الی» آن دلالت را ندارد. دلالت کلمه «حتی» عبارت است از ادخال فرد خفی در محدوده مغیا. مثلا می گوییم «جاء القوم حتی الاطفال» و اما اگر مغیا به کلمه «الی» باشد ادخال فرد خفی در محدوده مغیا نیست، مثلا می گوییم «سرت من البصره الی الکوفه»، اینجا ادخال فرد خفی نیست، چون مغیا به غایتی است که آن غایت دلالت بر ادخال فرد خفی در محدوده مغیا نمی کند که کلمه«الی» است. اما این تفصیل را می فرماید تفصیل خوبی است ولکن کلّیت ندارد. به این معنا که احیاناً «حتی» هم برای ادخال فرد خفی نباشد و «حتی» فقط همان معنای «الی» را داشته باشد. و در این رابطه مثال می آورند که «اکلت السمکه حتی رأسها» که خوردن تعلق گرفت به سمکه و رأس سمکه، ماهی را خورد حتی سرش را هم خورد، این «حتی» است که غایت را شامل می شود. کلمه «حتی» است که باعث شمول مغیا بر غایت و دخول غایت بر مغیا می شود (۲) . اما سیدنا الاستاد درباره بیان محقق نائینی نقدی دارند و آن این است که درباره کلمه حتی یک خلطی به وجود آمده، خلط بین حتی عاطفه و حتی خافضه. آنجایی که دلالت دارد بر شمول مغیا بر غایت در صورتی که حتی کلمه غایت باشد آن حتی است که عاطفه باشد اما اگر خافضه باشد اینگونه نیست، «نمت البارحه حتی الصباح» معنایش این است که شب را تا صبح خوابیدم، حتی صباح را دربر نمی گیرد. این معنایش این نیست که خود صبح را خوابیده باشد. مضافا بر اینکه در ادبیات مرحوم شیخ بهایی می فرماید: که حتی نقش آن شمول فرد ضعیف و فرد قوی است و اختصاص به ادخال فرد خفی ندارد. اگر گفتیم «جاء القوم حتی المشاه» آن طرف دیگر هم است که «مات الناس حتی الانبیاء» که باعث ادخال فرد قوی هم می شود و تنها اختصاص ندارد به ادخال فرد خفی . در نتیجه درباره شمول مغیا بر غایت خلاصه قول این شد که شیخ انصاری قائل به تفصیل و مشهور اصول قائل به عدم شمول و از صاحب فصول تا محقق خراسانی و تا سید الاستاد. و محقق نائینی هم تفصیل و سیدنا الامام خمینی هم می فرماید: مقتضای فهم عرف عدم شمول است. بحث شمول مغیا بر غایت کامل شد. جلسه آینده مفهوم حصر.

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۱۵۳.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۳۶.

مفهوم حصر ۹۳/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:مفهوم حصر

یکی از مفاهیمی که بسیار مهم در بحث مفهوم و منطوق است، مفهوم حصر است. گفته شد در ابتدای بحث که مفهوم حصر و غایت از مفاهیمی است که بر اساس آراء صاحبنظران عصر اخیر مفهوم دارد. نخست معنا و بعد منظور از مفهوم حصر و بعد آراء و ادله باید بحث بشود.

معنای لغتی حصر

منظور از حصر لغتاً منع و حبس است که علامه طریحی در مجمع البحرین و ابن منظور در لسان العرب آورده اند. و این حصر در بدیع و بیان بحث می شود و در آنجا عوض کلمه حصر، کلمه قصر بکار می رود که هر دو لغتاً دارای یک معنا هستند.

اصطلاح بدیع و بیان و اصولی حصر

در بدیع و بیان گفته می شود معنای اصطلاحی حصر عبارت است از «تخصیصُ شيءٍ لشئ» و در اصطلاح اصول منظور از حصر اختصاص شئ به شئ ای و نفی آن از غیر آن شئ است، یعنی اثبات برای شئ ای و نفی از ما عداه. که این تعبیر در بدیع و بیان آمده و در بیانات محقق نائینی هم آمده است.

طرق و اسباب حصر

قضیه متضمن حصر طرق و اسباب دارد. در یک قضیه و یک بیان به چه وسیله و سببی حصر صورت می گیرد؟

اشهر طرق ۴ عدد است در اصول هم ذکر شده

ص: ۲۵۵

اشاره شد که این بحث بلاغی است و در بدیع و بیان طرق زیادی برای حصر گفته شده از جمله سیوطی در کتاب اتقان فی تفسیر القرآن بحث مقدماتی چهارده طریق برای حصر ذکر می کند و جواهر البلاغه برگرفته از کلمات سکاکی و تفتازانی می گوید حصر طرق زیادی دارد اما چهار طریق در استعمال از شهرت بالایی برخوردار است که این چهار مورد در اصول هم مورد بحث قرار می گیرد که عبارتند از: ۱. حصر به وسیله استثناء بعد از نفی «و ما توفیقی الا بالله» که دلالت بر حصر می کند که توفیق بجز از سوی خدا از راه دیگری میسور نیست. ۲. حصر به وسیله انما، که در آیه آمده «انما یخشی الله من عباده العلماء»، به کلمه حصر شده است و اختصاص پیدا می کند خشیت به علماء و منتفی می شود از غیر علماء. ۳. حصر به وسیله عطف به لا ـ و بل و لکنّ. مثل «العزه بالعلم لا بالمال»، و مثل «لا عزه بالمال بل بالمال» و مثل «لا کرامه بالنسبه ولکن بالتقوی». این حصرها مفید حصر است که در اصول فقط اشاره به بل اضرابیه شده است که بل اضرابیه همان بل عاطفه است. ۴. ما حقه

التأخیر أن یتقدم مثل «ایاک نعبد و ایاک نستعین»، این تعبیر که حق مفعول تاخیر است مقدم داشته شده است، افاده حصر می کند که شیخ بهائی هم می گوید «ما حقه التاخیر اذا یتقدم یفید الحصر علی الاجمال» (۱)

ص: ۲۵۶

۱- جواهر البلاغه، هاشمی، ص ۱۶۷.

اقسام حصر

بعد می فرماید: حصر اقسامی دارد که در اصول هم عنوان نشده است اما اشارت هایی شده است، حصر به دو قسم است: ۱. حصر حقیقی، مثل «لا اله الا الله» که در بلاغت گفته می شود حصر حقیقی این است که حکم به موضوع انحصار دارد و در مورد دیگر وجود ندارد. ۲. حصر اضافی که طرف نسبت دارد، نسبت به آن طرف و آن جهت حصر دارد مثل «لا صلاه الا بطهور» که حصر اضافی است، نسبت به صلاه حال اختیار صلاتی نیست مگر به طهور.

منظور از حصر در اصول

در بلاغت برای حصر فائده و نتیجه اعلام می کنند، می گویند: فائده حصر تحکیم مطلب است. تقریر و ترسیخ در ذهن مخاطب است که تنبه می دهد مخاطب که بدان مطلب همین است. و اما در اصول منظور از حصر این است که حکم اختصاص پیدا بکند به محصور و نفی بشود از ماعدای آن. در غیر موارد محصور آن حکمی که به محصور تعلق گرفته، منتفی باشد. بحث اصولی درباره حصر این است که یک جمله متضمن حصر بود مثل «ما توفیقی الا بالله» مفهوم دارد یعنی توفیق را از سوی غیر خدا اطلاقاً نفی می کند که این نفی صفت از غیر موصوف محصور مفهوم حصر است.

آراء صاحبنظران اصول درباره مفهوم حصر

صاحبنظران اتفاق نظر دارند درباره مفهوم حصر. و اینجا کلمه اجماع به کار نمی رود چون اجماع به طور دقیق درباره حکم شرعی بکار می رود و اگر مسئله اصولی بود اصطلاح دقیق اتفاق بکار می رود نه اجماع، چون اجماع از ادله اختصاصی فقهی است. ۱. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مفهوم در مورد استثناء بعد از نفی کلامی در آن نیست. در اصول اولین مسئله و قضیه متضمن حصر همین استثناء بعد از نفی می آید، چون که در بیانات و متون این ساختار در حد قابل توجهی وجود دارد و آثار عملی برایش مترتب می شود.

فرق سه اصطلاح لا کلام و لا ریب و لا اشکال فیه

در اصطلاحات «لا کلام فیه» داریم «لا اشکال فیه» داریم و «لا ریب فیه»، فرق این اصطلاحات چیست؟ «لا ریب فیه» منطبق می شود به تسالم، «لا اشکال فیه» منطبق می شود به اجماع و «لا کلام فیه» منطبق می شود به نفی خلاف. ایشان می فرماید: «لا کلام فیه» یعنی خلافی هنوز درباره این دیده نشده. بعد دلیلی هم اقامه می کنند به عنوان دلیل لفظی، می فرماید: دلیل بر این تبادر است، از قضیه متضمن حصر مفهوم تبادر می کند یعنی انتفاء آن وصف از غیر مورد حصر. مفهوم که تبادر بکند، دلالت می شود لفظی و وضعی. و دیگر نیاز به این نیست که بگوییم دلالت عقلی است یا عقلایی است (۱) . و این رأی مشهور است، آن رأی اصولی که در فصول و در قوانین الاصول بیاید، رأی مشهور اصولی است. چنانچه آن رأی فقهی که در متن لمعه و متن شرائع بیاید رأی مشهور فقهی است. ۲. شیخ انصاری می فرماید: تحقق مفهوم و وجود مفهوم حصر در ساختار استثناء بعد از نفی مثل «ما توفیقی الا بالله» یک مطلبی است که به خلافی در این مورد برنخورده ام، هرچند جماعتی ادعای اجماع هم کرده اند. دلیلی که اقامه می کند همان دلیلی است که صاحب فصول فرمود که از قضیه حصریه مفهوم یعنی انتفاء صفت از موصوف محصور تبادر می کند (۲)

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۱۵۴.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۸۷.

مخالف فقط ابوحنیفه است

در ادامه برای رفع اشکال مطلبی می گوید که این مطلب را ایشان و بعد محقق خراسانی هم پی می گیرد. می فرماید: خلافی دیده نشده است مگر از ابوحنیفه که ابوحنیفه گفته است حصر مفهوم ندارد. همان مطلب که در بلاغت گفته می شود قضیه متضمن حصر برای ترسیخ مطلب در ذهن مخاطب آمده است، مطلب را می خواهد تحکیم کند برای مخاطب و کار دیگری ندارد. و دلیلی که اقامه می کند عبارت است از حدیث «لا صلاه الا بطهور». حدیث هم مشهور عند الفریقین است. این اثبات بعد از نفی است در حالی که اصلا مفهوم ندارد. منظور از این طهور فرض کنید طهارت مائیه باشد چون ظهور دارد به طهارت مائیه، می بینیم یک کسی معذور است طهارت ترابیه نماز خوانده است، صلاه است. فرض کنیم که منظور از طهور هم مطلق طهارت باشد طهارت مائیه و ترابیه اما فردی معذور است و برایش میسور نیست نه طهارت مائیه و نه طهارت ترابیه، اما صلاه دارد. پس «لا صلاه الا بطهور» فقط برای تحکیم است و مفهومی ندارد. ساختار هم استثناء بعد از نفی است. جوابش این است که ما در مقدمه بحث گفتیم که حصر دو قسم است: حصر حقیقی و حصر اضافی. در «لا صلاه الا بطهور» حصر است منتها حصر اضافی است. در حال اختیار و در حال تمکن مکلف «لا صلاه الا بطهور»، اضافه و نسبت دارد به همان حالت. اضافه یعنی بالاضافه به یک حالت خاصه ای و به نسبت به حالتی. در این صلاه الا بطهور حصر آمده است نسبت به حالت اختیاریه است و درست هم است که کسی در حالت اختیاری بدون طهور نماز بخواند نمازی نیست.

ص: ۲۵۹

روایات اخلاقی

سوال:

جواب: «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد»، اینجا آیا حصر است که اگر حصر حقیقی باشد که پنج وقت نماز درست نیست مگر در مسجد، یا حصر اضافی است. ولی این جمله اصلاً دلالت بر حصر ندارد نه حصر حقیقی و نه اضافی. چون گفتیم گاهی این استثناء بعد از نفی جنبه مبالغه دارد و اگر جنبه مبالغه داشت، ربط به مفهوم ندارد. مثل «لا زید الا عالم»، این نه حصر حقیقی است و نه حصر اضافی است بلکه مبالغه است.

سوال: قرینه در مبالغه است؟

جواب: در مبالغه قرینه را بکار نمی بریم بلکه آن صفت و آن مطلوب را با شدّت و بیش از آنکه حقش است، بیان بکنند که این می شود مبالغه. اگر لحن مبالغه ای بود می شود تعبیر بلاغی کنایه از فضیلت بالا و مدلول مطابقی مراد نیست. در تعبیر مبالغه ای مدلول مطابقی مراد نیست بلکه تعبیر کنائی است از فضیلت بالا در مدلول و مقصود بیان. اینجا هم می گوید «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» تعبیر مبالغه ای است و کنایه از این است که فضیلت زیادی وجود دارد درباره کسی که همسایه است و باید برود مسجد نماز بخواند. بعد از این شیخ انصاری یک مثالی می زند، می فرماید: درباره تحقق مفهوم حصر اعدل الشواهد کلمه الاخلاص است که «لا اله الا الله»، استثناء بعد از نفی است. اعدل الشواهد یعنی عادل ترین شاهد برای اثبات این مدعا این کلمه توحید است که می گوییم «لا اله الا الله». بدون هیچ شکی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این کلمه توحید را به عنوان شهادت اولی از مردم قبول می کرد. تا یک فردی می آمد می گفت «لا اله الا الله» پیامبر اسلام و مسلمان بودنش را دیگر قبول می کرد. معنای قبول کردن این است که این جمله مفید حصر است و مفهوم دارد که مفهومش این است که معبودی غیر از خدا نیست «و لا نعبد الا ایاه». این عادل ترین شاهد ما در جهت اثبات مفهوم حصر است. یک بحث حاشیه ای کوتاهی هم اینجا آمده که شیخ انصاری دنبال می کند و محقق خراسانی بعد این را به عبارت دیگر بیان می کند که خلاصه اشکال این است که «لا اله الا الله» خبر به تقدیر کلمه موجود باشد یا ممکن که یک بحث بلاغی و کلامی است ان شاء الله جلسه آینده کامل کنیم.

بررسی مفهوم حصر در قضیه استثناء بعد از نفی ۹۳/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی مفهوم حصر در قضیه استثناء بعد از نفی

رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه گفته شد که از اینگونه صیاغت مفهوم تبادر می کند و اعدل الشواهد کلمه توحید است. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره استثناء پس از نفی می فرماید: در اینگونه بیان قطعاً مفهوم وجود دارد و شاهد بر وجود مفهوم تبادر است. لذا نفی بعد از اثبات و اثبات بعد از نفی دلالت بر حصر دارد و شبهه ای در این رابطه ندارد. اما می فرماید: درباره کلمه توحید که گفته شد «لا اله الا الله» بهترین مورد برای مفهوم حصر است که اثبات بعد از نفی فقط اثبات است و نفی بعد از اثبات فقط نفی است.

اشکال در دلالت کلمه توحید

اما اشکالی که درباره دلالت کلمه توحید گفته شده است این است که گفته می شود «لا اله الا الله» طبیعتاً نیاز به خبر در این جمله وجود دارد و باید خبر «لاـ اله موجودٌ» باشد یا «لا اله ممکنٌ» برای اینکه خبر «لا» محذوف است و «لا» با یک اسم تمام نمی شود. «لا» همیشه ناقصه است و باید خبر داشته باشد و خبرش هم از دو احتمال بیرون نیست که «لا اله موجود» است یا «لا اله ممکن». اگر بگوییم «لا اله موجودٌ» معنا این می شود که هیچ الهی غیر از خدا موجود نیست فعلا ولی ممکن است است و نفی امکان نمی کند بلکه نفی وجود می کند و این با معنای توحید تطبیق ندارد. نستجیر بالله که بگوییم غیر از خدا خدایی امکان دارد، این کلمه توحید کامل نشده است. و اگر ممکن را به تقدیر بگوییم که «لا اله ممکنٌ» نفی وجود نمی کند. «لا اله ممکن» یعنی فعلا ممکن نیست امکان عام ولی احتمال وجود نفی نشده، وجود بعد از امکان است، بنابراین با توجه به این نکته که لا نیاز به خبر دارد، خبر لا اگر موجود باشد هم معنا تمام نمی شود و اگر ممکن باشد معنا تمام نمی شود. شیخ انصاری در جواب بحث را طولانی تر مطرح می کنند و محقق خراسانی به شکل کامل تر و همینطور محقق نائینی که می توانیم کامل تر آن را از کلام محقق نائینی استفاده کنیم و آن این است که منظور از «الا الله» واجب الوجود است. واجب الوجود یک مصداق دارد. همانطوری که کمال مطلق یک مصداق دارد. درباره الا الله دیگر پس از که ما معتقد و متوجه به معنای واجب الوجود باشیم، شبهه و اشکالی نیست. موجود و ممکن، موجود و ممکن بالذات و ممکن بالغیر نیست بلکه واجب الوجود است در برابر ممتنع الوجود. «لاـ اله الا الله»، «الا الله»که واجب الوجود است در برابرش آنکه نیست دیگر فقط طبیعتاً ممتنع الوجود است، هیچ راهی برای موجود بالغیر و ممکن بالغیر وجود ندارد. چون بحث درباره واجب الوجود است. بنابراین «لا اله موجودٌ» یعنی «لاـ اله موجودٌ واجب الا الله» واجب الوجود که این یک مصداق بیشتر ندارد تا بگوییم که نفی وجود نفی امکان نمی کند و نفی امکان نفی وجود نمی کند. آن نفی امکان و نفی وجود در واجبات بالغیر است و در ممکنات است نه درباره واجب الوجود و ممتنع الوجود. که واجب الوجود را در نظر بگیریم دیگر راهی برای امکان یا وجود دیگر نیست، چون طرق مقابلش فقط ممتنع الوجود است. بنابراین اشکالی درباره افاده توحید از کلمه اخلاص نیست، مضافا بر این گفته می شود که مسلک تمیمی که یکی از مسلک های ادب و بلاغت در تاریخ ادبیات عرب است چنانچه در شرح کافیه آمده است می گویند «لا» هم مثل لیس تامه می شود و مستغنی از خبر می شود (۱) . اگر مسلک تمیمی را بگیریم که اعتبارش مثل اعتبار قراء است که

قراء سبعه چطوری هر قرائتش را که بگیریم معتبر است، رأی هم بنی تمیم یکی از آراء معتبر در ادبیات و بلاغت است. بنابر رأی تمیمیون لا مثل لیس تامه هم می شود و به یک اسم تمام می شود و نیاز به خبر ندارد.

ص: ۲۶۱

۱- شرح کافیه، ابن مالک، ج ۱، ص ۵۲۱.

سوال:

جواب: دلالت لفظ آن مشکل را داشت و راه حل اصلی آن که محقق خراسانی و محقق نائینی می گوید «لا اله موجود» است اما واجب الوجود که واجب الوجود نفی امکان می کند و یک مصداق واجب الوجود بیشتر ندارد که واجب الوجود بالذات نه واجب الوجود بالغیر که یک مصداق د ارد و قوام هستی برهان صدیقین است که باید یک واجب الوجود بالذات باشد و یکی باشد و کمال مطلق باشد تا هستی به وجود بیاید. و نفی غیر او نفی واقعی است چون یکی بیشتر نیست و اصلا نیاز به این ندارد که بگوییم نفی امکان بکند. وقتی گفتیم «الا الله واجب الوجود» معنایش این می شود که دیگر از او مثل او دیگر ممتنع الوجود است. مثل آن ممتنع الوجود می شود. بنابراین اشکال درباره دلالت کلمه اخلاص در توحید بود که «لا اله الا الله» اگر نفی وجود باشد امکان را نفی نمی کند و اگر امکان باشد نفی وجود نمی کند، جوابش داده شد که واجب الوجود است و واجب الوجود که بود در مقابلش هیچ گونه امکانی راه ندارد، در مقابل ممتنع الوجود است.

کلام محقق نائینی این منطوق است نه مفهوم

محقق نائینی می فرماید: ادات باید مورد توجه قرار بگیرد، چون ادات حصر ممکن است دلالتش بر مفهوم یعنی بر اثبات شئ لشئ و نفی آن از غیرش ممکن است براساس دلالت لفظی باشد که در این صورت منطوقی می شود و اصلا مفهوم نیست. لذا اشکال است ولی اثرگذار نیست. اشکال این است که «ما توفیقی الا بالله» مفهومش این می شود که توفیقی نیست مگر به وسیله لطف خدا که این مدلول لفظ است. این برای مفهوم جایی باقی نماند. آنکه می خواهید مفهوم اعلام بکنید آن خود مدلول همین جمله است. «ما توفیقی» یعنی از هیچ راهی دیگر توفیق نیست مگر از راه لطف خدا و مفهوم هم این بود که از هیچ راه دیگری توفیق نیست مگر از راه لطف خدا. این هر دو در لفظ آمده و دلالت لفظی است پس می شود منطوق و مفهوم نیست (۱) . سیدنا الاستاد می فرماید که این اشکال یا این دقت اثر عملی ندارد. چون ما می خواهیم از حصر آن مطلب را بفهمیم که اختصاص شئ لشئ و نفیه عن غیره، از استثناء بعد از نفی که حصر است می خواهیم این مطلب را بفهمیم، حالا دال بر این مطلب مفهوم باشد یا منطوق باشد، در این بحث نداریم و اثری هم ندارد.

ص: ۲۶۲

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۳۸.

سوال: بحث در این است که مفهوم دارد یا ندارد؟

جواب: خود مفهوم داشتن معنایش این است که ما که از مفهوم این را به دست بیاوریم که منظور از مفهوم «اثبات شئ لشئ و نفیه عن غیره». این مفهوم است و در ادبیات تعبیر به مفهوم نمی کنند می گویند از حصر این استفاده می شود. این استفاده هدف ماست، حالا این از طریق مفهوم باشد یا از طریق منطوق فرقی نمی کند. هرچند محقق نائینی به نظر مطابق با واقع دیده می شود که در مثل «ما توفیقی الا بالله» هر دو مطلب از لفظ استفاده شده که هیچ توفیقی نیست جز از راه خدا و اینکه هیچ توفیق دیگری نیست مفهوم است و از خود ما توفیقی استفاده می شود.

سوال:

جواب: منظور از مفهوم حصر «اثبات شئ لشئ و نفیه عن غیره» است. این منظور ما از مفهوم است که به این منظور که حصر باشد منطوقاً دلالت کند که به دلالت مطابقی و لفظی باشد یا مفهوماً دلالت کند که به دلالت التزامی باشد، فرق نمی کند.

دو قسم الّا

و بعد محقق نائینی می فرماید: درباره کلمه الّا باید دقت کرد که الّا در ادبیات دو استعمال دارد: الّا وصفیه و الّا استثنائیه. الّا وصفیه فقط وصف می آید برای ما قبل خودش و منظور از وصف که ما در بحث مفاهیم مطرح می کنیم نعت نیست بلکه اسناد است. ممکن است عطف بیان باشد، ممکن است خبر باشد، ممکن است متعلق باشد. یعنی در مجموع تقیید و ارتباط نه اتصاف نحوی که موصوفی باشد دارای یک صفت کمالی مثل زیدٌ عالم. و ثانیا کلمه الّا اگر وصفیه بود، دلالت بر مفهوم نمی کند. و اگر استثنائیه بود، آنگاه دلالت بر مفهوم دارد. می فرماید: محقق حلی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب اقرار مطالبی آورده است که براساس آن مطالب الّا وصفیه معنایی دارد و الّا استثنائیه معنای دیگری دارد. گفته می شود الّا وصفیه مثل اینکه بگوییم «علیّ لزیدٍ عشرةٌ الّا درهمٌ»، اینجا نشان می دهد که «الّا درهمٌ» صفت است برای عشره چون علامت وصف را دارد که تبعیت از اعراب است. نتیجه این اقرار این است که بر عهده مقرّ ده درهم کامل است یعنی ده درهم کامل بر عهده من است نه یک درهم. «عشره متصفه بعدم درهم واحد» یعنی درهم واحد نیست که سیدنا می گوید اگر وصفیه شد، الّا به معنای غیر می آید. در حقیقت اینگونه می شود «علیّ لزید عشرةُ دراهم غیرُ درهم واحد» یعنی به عهده من درهم واحد نیست بلکه ده درهم است. اینجا وصفیه است و حصری نیست و فقط الّا وصف است و هیچ دلالت بر حصر ندارد و مفهوم هم از این جمله استفاده نمی شود. اما اگر گفت «علیّ لزید عشرةُ دراهم الا ـ درهماً» اینجا می شود الّا استثنائیه، از اعراب فهمیدیم که دیگر تابع نیست.«درهماً» منصوب شد، اگر مقرّ نصب خواند الّا درهماً استثناء به وجود می آید که معنایش این می شود به عهده من ده درهم به استثنای یک درهم است. نتیجه اش این می شود که اعتراف کرده است به نه درهم. چون یک درهم استثناء شد (۱) . این مثال هایی است که در فقه آمده و استنادی که به فقه می کنند یعنی از لحاظ فقهی هم اعتبار دارد و محل اعتماد است. که محقق حلی در شرائع مطلب را بیان کرده است اما از مضمون کلام ایشان مطلب به دست می آید.

۱- شرائع الاسلام، محقق حلی، ج ۳، ص ۶۹۶.

سوال: در مورد حضرت نوح که فرموده: «الف عام الا خمسین عاماً»

جواب: که خمسین منصوب است و استثناء می شود که نهصد و پنجاه سال است. اعراب فرق کرد با اعراب قبلی که دیگر صفت نیست و می شود استثناء. محقق نائینی می فرماید: الا هم وصفیه است و هم استثنائیه، الّا وصفیه فقط بیان صفت است و مفید حصر نیست و مفهوم ندارد اما الّا استثنائیه مفید حصر است و مفهوم بدست می آید.

اصل در الّا استثنائیه است

بعد می فرماید: اصل در الّا استثنائیه است و الّا وصفیه نیاز به قرینه دارد. منظور از این اصل یعنی اغلب و جریان طبیعی است، تا جایی که موجب حمل و تلقی می شود. لذا محقق خراسانی و شیخ انصاری که فرمودند حصر تبادر می کند، اصلش از اینجا به دست آمد که اصل در الّا، الّا استثنائیه است. بلکه گفته می شود که الّا ظهور در استثناء دارد و به معنای غیر بکار بردن و وصف استفاده کردن خلاف ظاهر است. لذا به آن معنا بکار نمی رود مگر به وسیله قرینه که بتواند از ظاهر برگرداند به غیر ظاهر. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلالت حصر بر مفهوم اوضح من أن یخفی اما در صورتی که الّا استثنائیه باشد (1) . محقق نائینی می فرماید که اگر الّا وصفیه باشد خارج از محل بحث است ولیکن می فرماید: حصر یا مفهوم از جمله متضمن حصر تبادر می کند و گویا دلالت جمله متضمن بر حصر بر مفهوم دلالت وضعی است نه دلالت عقلی و عقلائی. در نتیجه صاحبنظران از صاحب فصول و شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد همه اینها می فرماید که جمله متضمن حصر دلالت بر مفهوم دارد و به طور اغلب فرمودند که حصر از این ساختار بیان تبادر می کند و در نتیجه مفهوم حصر از مسلّمات و قطعیات است. بدانیم در مورد استثناء بعد از نفی یا نفی بعد از اثبات اما درباره انما چه می شود؟ پس اگر گفتیم مفهوم حصر قطعی است، فقط در آن حصری که اثبات بعد از نفی یا نفی بعد از اثبات باشد اما در بقیه ادات چه می شود، دومین مورد از موارد حصر کلمه انّماست، آیا انّما مفید حصر است یا نیست، ان شاء الله جلسه آینده.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۴۰.

بررسی مفهوم حصر به کلمه انما و ادله آن ۹۳/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی مفهوم حصر به کلمه انما و ادله آن

دومین مورد و طرق از راههای حصر، حصر به وسیله کلمه «انّما» است. در این رابطه گفته می شود که «انّما» دلالت بر حصر می کند و آنچه مدخول این کلمه باشد از حیث حکم و موضوع دارای انحصار خواهد بود، مثل «انما الله الهٌ واحد» (۱) و یا حدیث معروف بین الفریقین «انما الاعمال بالنیات»، و گفته می شود که دلالت «انّما» بر حصر بالوضع است و این دلالت مورد اتفاق اهل ادبیات است. صاحبنظران در این رابطه بیان و شرحی دارند که ادله ای که اقامه می شود برای اثبات مفهوم نسبت به جمله متضمن حصر از این قرار است:

دلیل اول تصریح اهل لغت

۱. تصریح اهل لغت، لغت نامه های معروف و مشهور از العین و مجمع البحرین کلمه «انّما» را اعلام می کنند که دلالت بر حصر دارد. تصریح اهل لغت آن هم در حد اتفاق آراء می تواند کارساز باشد.

دلیل دوم اتفاق

۲. علامه طریحی تصریح می کند که دلالت «انّما» بر حصر مورد اجماع نحات است و گفته می شود از مبرّد سوال شد که صاحب نظر در ادب و بلاغت است و کلامش در بین ادب و بلاغت اعتبار دارد، سوال شد که چه فرق است بین «انّ زیداً قائم» و «انما زید قائم»؟ در جواب گفت که «انّ زیداً قائم» اخبار است و فقط خبر می دهد که زید قائم است و جمله دیگر خبر اختصاصی اعلام می کند که این اسناد اختصاصی است یعنی حصر.

ص: ۲۶۵

۱- نساء/سوره۴، آیه ۱۷۱.

دلیل سوم تبادر

۳. تبادر، اعلام می شود که از کلمه انّما حصر تبادر می کند. کسی که آشنای به این کلمه باشد، تا این را بشنود به ذهنش حصر تبادر می کند و تبادر هم نشانه وضع لفظ در آن معنای متبادر است.

استشهاد چهارم استفاده محدثین

۴. در بین محدثین که از یک سو محدثین هستند و اهل احتیاط و از سوی دیگر آشنایان به لغت هستند، «انما الاعمال بالنیات» را منحصراً به همان معنای حصری اش به کار می برند که «انّما الاعمال بالنیات» یعنی منحصراً صحت اعمال مربوط می شود به

آن اعمالی که برخواسته از نیت باشد. تا به اینجا ادله گفته شد که در حقیقت سه تا دلیل و چهارمی را هم می شود به عنوان موید در این باره در نظر گرفت.

آراء صاحبنظران اصول

نظر شیخ انصاری و نقد و ایرادات

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه ادله را نقل می کند و تقریباً همان ادله ای که گفتم نقل شده است اما در پایان یک اظهار نظری دارد که می فرماید: «الانصاف انّه لا ـ سبیل لنا الی التبادر»، این ادله گفته شد ولیکن انصاف این است که ما راهی به سوی تبادر نداریم نسبت به این کلمه. برای اینکه می فرماید این کلمه مرادف فارسی ندارد، چون در بعض لغات بعض کلمات مرادف در لغت دیگر ندارد و با ترجمه و بیان کلمه نزدیک به معنای آن ترجمه می شود. «انما» به عنوان «انّما» از کلمات و واژه های اختصاصی عربی است و در فارسی «انّما» مرادف ندارد. آنکه ما در عرف می گوییم «انّما» که جز این نیست این مرادف نیست بلکه سه تا کلمه را با هم آوردیم شده توضیح برای معنای انما. بنابراین راهی به سوی تبادر نداریم چون این لفظ مرادف به معنای فارسی ندارد تا ما آن را با تبادر کشف کنیم و اعلام کنیم. بنابراین تبادر باید به ذهن ما انسباق پیدا بکند و این انسباقش این است که ما معنی را بفهمیم و معنی را که به فارسی مراجعه می کنیم «انّما» یک معنایی مثل «انّما» نداریم تا بگوییم به ذهن ما لدی الاطلاق منسبق می شود و سالبه منتفی به انتفاء موضوع است، پس تبادر اصلا موضوع ندارد. راه عدم تبادر هم این است که مرادف ندارد. بعد از این، دو تا دلیل دیگری هم که می خواهند مورد نقد قرار بدهند، می فرمایند: اما تصریح اهل لغت مربوط می شود به آن بحثی که ما در اصول کردیم که عبارت است از حجیت قول لغوی. رأی ما این شد که قول لغوی حجیت و اعتبار ندارد. اولاً حجیت قول لغوی بما هو قول لغوی نه کتاب است و نه سنت است و نه اجماع. و ثانیاً می بینیم لغت شناسان واضع اصلی که نیستند، اینها در اثر تحقیق شان معنا را درآوردند ممکن است در اثر قرائن و اجتهادات شخصی باشد و برای خودشان اعتبار داشته باشد، بنابراین قول لغوی اعتبار ندارد. لذا تصریح اهل لغت اعتباری ندارد. و اما دلیل دیگری که اشاره شد که اهل نظر و محدثین «انما الاعمال بالنیات» را درست به عنوان یک جمله مفید حصر تلقی می کنند و از باب فهم اهل خبره مخصوصا محدثینی که اهل احتیاط هم هستند، می توانیم بگوییم که این دلیل باشد برای اینکه انّما مفید حصر است، در جواب می توانیم بگوییم که این تلقی در حد یک استعمال است و استعمال اعم از حقیقت است. استعمال مثبت وضع نیست، اشتهار در بین اهل حدیث دلیل و شاهدی برای وضع نمی شود [(۱)] . بنابراین در نتیجه رأی شیخ انصاری درباره حصر به انّما عدم اثبات مفهوم است و دلالت بر مفهوم کامل نیست. اضافه می کنند که موارد استعمال «انّما» در متون دینی و نصوص قرآنی و روایی مختلف است در حد قابل توجهی. در بعض موارد اصلاً حصر وجود ندارد و بعض موارد حصر وجود دارد. مثلاـ «انما مثل الحیوه الدنیا کماء انزلناه» که اینجا حصری نیست. در بعض جاها «انما الله الهٌ واحد» حصر است، مثل دنیا که تنها مثل نزول آب نیست، دنیا مثال های زیاد دارد و کسراب بقیعه هم است. لذا موارد استعمال به شدت مختلف است و هم مفید حصر و هم مفید تحقیق و تبیین که از آن حصر استفاده نمی شود. بنابراین براساس این واقع در تتبع و از سوی دیگر راهی به تبادر نداریم، نمی توان درباره حصر به کلمه انّما مفهوم حصر را قائل شد.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۸۸.

سوال:

جواب: خود شیخ انصاری به قول لغوی اعتناء می کند در فقه و در اصول رد می کند. و تمام فقهاء هم عملاً در تعیین مراجعه می کنند به اهل لغت که این بحث های عقلی و استدلالی مقدماتی است برای رسیدن به نتیجه و به دست آوردن قدرت در استدلال و استنباط.

رأی دوم نظر محقق خراسانی که حصر مفهوم دارد

۲. محقق خراسانی درباره مسئله مفهوم حصر مستفاد از کلمه «انّما» می فرماید: در این رابطه مفهوم حصر به عنوان یک مدلول التزامی وضعی مسلّم و قطعی است. می توانیم بگوییم که مورد وفاق اهل لغت عربی است و مع التنزل می گوییم دلیل اول ما تصریح اهل لغت است. فرق است بین قول لغوی و تصریح اهل لغت. قول لغوی یک لغوی درباره یک لغتی که اختلاف وجود دارد، یک معنا اعلام می کند ممکن است بگوییم این لغت شناس تحقیقی کرده است، اجتهادش به اینجا منتهی شده است و حجیتش قطعی نیست چون در برابر کارشناسان متعدد قرار گرفته، یک قول احتمال اجتهاد در آن است. اما تصریح اهل لغت، همه لغت شناسان تصریح هم بکنند به طور واضح بگویند «انّما» کلمه ای است «موضوعه للحصر و تفید الحصر»، اینگونه تصریح در حد بالای از اعتبار است. راهی بالاتر از تصریح اهل لغت در اثبات وضع وجود ندارد. اتفاق نظر است و تصریح است و تقریبا در حد تسالم بین اهل لغت منتهی می شود. بنابراین دلیل اول تصریح اهل لغت است. دلیل دوم هم تبادر است. بعد می فرماید: آن بیانی که گفته شده است «الانصاف انه لا سبیل غیر سدید» که متن مطارح است، قابل التزام نیست. برای اینکه تبادر معنی از هر لفظ عند اهل عرف همان لفظ محدود می شود. تبادر معنی از لفظ اختصاص دارد به عرف خود آن لفظ نه به عرف دیگری که عرف آن لفظ نیست. بنابراین ما در عرف عرب که مراجعه کنیم که انّما کلمه عربی است و معنایش را هم می فهمند، می بینیم که انّما در بیانات شان، در حدیث «انما الاعمال بالنیات»، حصر می فهمند. فهم حصر برای ما نزد عرف اهل لغت عرب در حقیقت تبادر است. تبادر کار شخصی نیست که برای شخص من آن هم مطابق با زبان من تبادر صورت بگیرد.

فرق تبادر و انصراف

که فرق بین تبادر و انصراف این است که انصراف در جمله بود و تبادر در کلمه و تبادر حرکت از معنی به سوی لفظ بود و انصراف حرکت از سوی لفظ به سمت معنا بود. بنابراین تبادر را هم شاهد هستیم و بلا اشکال کلمه انّما در جمله ای که قرار بگیرد، مفید حصر است. و می توان در پایان ادعاء کرد که اختلافی در این رابطه بین اهل خبره و آشنایان به زبان عربی وجود ندارد.

رأی محقق نائینی حصر از منطوق فهمیده می شود نه مفهوم

۳. محقق نائینی فرمودند: کلمه «انّما» دلالت دارد بر حصر اما این دلالت از مفهوم نیست و از منطوق است. خود کلمه «انّما» به این ترجمه ای که ما از آن فهمیدیم معنای «انّما» که از آن فهمیدیم، جز این نیست از «انّما» استفاده می شود و این حصر است و این مفهوم است. جز این نیست، نفی می شود از غیر او و اثبات شئ برای شئ و نفی آن از غیر آن. خود منطوق دلالت می کند. اما می فرماید: بنابراین کلمه «انّما» مفید حصر است و دلالت لفظی است و مفهومی نیست و منطوقی است. بنابراین محقق نائینی می فرماید: این کلمه یا جمله دارای کلمه «انّما» از بحث مفهوم حصر خارج است. چون ما در مفهوم حصر بحث می کنیم از ثبوت مفهوم و اینجا برای ما منطوق مطلب را اعلام می فرماید (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۴۳۸.

سید الخوئی می فرماید: بحث محقق نائینی اثر عملی ندارد

اما سیدنا الاستاد می فرماید: این بحث نتیجه عملی ندارد. چون ما نتیجه ای که می خواهیم بگیریم این است که اثبات شئ لشئ و نفیه عن غیره، این نتیجه بدست بیاید که از منطوق به دست بیاید یا از مفهوم. بنابراین بحث اثر عملی ندارد. لذا بحث در مورد اینکه این دلالت مفهومی است یا منطوقی، زمینه بحث ندارد.

نظر سید الخوئی: مفهوم دارد و جز حصر معنای دیگری ندارد

۴. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره حصر به «انّما» به طور اجمال می فرماید: حصر به «انّما» قطعاً مفهوم دارد. مفهوم حصر از کلمه به طور واضح استفاده می شود. در مقام شرح نکته ای که به عنوان دلیل گفته می شود تبادر است. گفته می شود که کلمه انّما در استعمالات هم در محاورات مردمی و عرفی و هم در نصوص شرعی به طور واضح مفید حصر است بلکه گفته می شود «انّما»جزء حصر معنای دیگری ندارد. نه تنها تبادر که خود لفظ «انّما» وضع شده برای حصر. اگر معنای مطابقی نگوییم معنای تضمنی آن قطعاً حصر است. از جمود بر کلمه «انّما» همراه با دقت به خوبی درک می شود که از این کلمه حصر استفاده می شود. اگر حصر را از کلمه «انما» بگیرید، انّما دیگر معنا ندارد. با این تحقیقی گفته شد و توضیحی که داده شد، کلمه انّما دلالتش کافی است (۱) . اما به یک مطلبی اشاره می کند که فخر رازی آمده گفته است که «انّما ولیکم الله» وقتی دلالت می کند به ولایت خاصّه برای علی بن ابیطالب که «انّما» مفید حصر باشد، ولی «انّما» مفید حصر نیست. در عین حالی که آدم مغالطی است و امام المشکّکین است. آمده با مغالطه و تشکیکی مفصل بحث کرده، ان شاء الله فردا بحثش را ادامه بدهیم.

ص: ۲۶۹

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۴۰.

بررسی نقض و ابرام دلالت انما بر حصر ۹۳/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی نقض و ابرام دلالت انما بر حصر

بعد از که ادله گفته شد و تحقیق به عمل آمد که کلمه انّما لغتاً و وضعاً و اصطلاحاً دلالت بر حصر دارد، به اشکالی برخوردیم که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه آن اشکال را تعرض فرموده اند.

اشکال فخر رازی درباره دلالت انّما بر حصر

درکتاب تفسیر کبیر فخر رازی بعد از که آیه «انّما ولیکم الله» (۱) را مطرح می کند، می گوید: این آیه «انّما ولیّکم الله» در صورتی می تواند مطابق با رأی شیعه باشد و دلالت کند بر اینکه ولیّ یعنی متصرف در امور و زمامدار مردم، خدا و پیامبر و علی بن ابی طالب است که کلمه انّما دلالت بر حصر کند «ولیکن لا نسلّم ان الولایه المذکوره فی الآیه خاصه» بلکه برای همه مومنین است «و لا نسلّم ان کلمه انّما للحصر»، ما قبول نمی کنیم و برای ما مسلّم نیست که کلمه انّما برای حصر باشد. «و الدلیل علیه قوله تعالی انّما مثل الحیوه الدنیا کماء انزلناه من السماء و لا شکّ ان الحیوه الدنیا لها امثال اخری»، در این آیه می فرماید: انما حصر کرده مثل را «کماء انزلناه من السماء» (۲) در حالی که می بینیم که شکی نیست حیات دنیا مثال های دیگری هم دارد. اگر انّما برای حصر بود تنها همین مثال بود. پس انّما دلیل بر حصر نیست. آیه دوم را هم مثال آورده می فرماید: «و قال انما الحیوه الدنیا لعب و لهوٌ» حصر کرده است حیات دنیا به لهو و لعب در حالیکه لهو و لعب غیر از حیات دنیا هم است، می گوید «لا شکّ ان اللعب و اللهو قد یحصل فی غیرها»، گاهی در غیر حیات دنیا هم لهو و لعب است، با حصر آمده پس دلیل می شود بر اینکه ولایت معنای خاص و منحصر برای علی بن ابیطالب نیست. علی بن ابیطالب ولایت دارد و سایر مومنین هم ولایت دارند، ولایت شان به معنای ولایت عامه و مخصوص علی نیست. هر مومنی بر مومن دیگری به نحوی می تواند ولایت داشته باشد (۳)

ص: ۲۷۰

۱- مائده/سوره۵، آیه۵۵.

۲- یونس/سوره۱۰، آیه۲۴.

۳- تفسیر کبیر، فخر رازی، ج ۱۲، ص ۳۸۶.

نقدی و بررسی اشکال فخر رازی

اما اولا جواب این اشکال را که از آیه قرآن استفاده شده است، در بحث ها آمده بود که حصر دو قسم است حصر حقیقی و حصر اضافی. ما منکر این نیستیم، اینجا می بینیم حصر اضافی است نسبت به فناء پذیری مثل حیات دنیا مثل آب است که از آسمان نازل می شود و همینطور گردش کاری دارد. نسبت به فناء پذیری دنیا مثل آبی است که از آسمان نازل می شود. و

آیه دوم که «انما الحیوه الدنیا لعب و لهو» (۱) باز هم نسبت به حیات انسان های مختلف می بینیم که بعضی از حیات ها حیاتی است که به کسب کمال و کارهای درست منقضی می شود و بعضی از حیات ها به لعب و لهو. مثلا حیات جهّال به لهو و لعب و حیات عرفاء به کمال و عبودیت. نسبت به عرفاء می شود حیات لهو و لعب، نسبی است و درست هم است.

خلاصه جواب و آسان سازی

اما جواب دیگر از این آیه سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه داده است که «انما الحیوه الدنیا لعب و لهو» می بینیم کلمه دنیا هم اسم است و هم صفت. دنیا که در برابر آخرت قرار بگیرد اسم است که «ربّنا آتنا فی الدنیا حسنه و فی الآخره حسنه» (۲) [۵]که این دنیا می شود همین دار زندگی و همین دنیا صفت هم است. در آیات قرآن مخصوصا آنجایی که با کلمه حیات می آید و کلمه حیات با الف و لام تعریف هم است، کلمه دنیا می شود صفت «انما الحیوه الدنیا» که مضاف دیگر نیست چون مضاف با الف و لام نمی آید، می شود موصوف و صفت. معنایش این می شود که الحیوه الدنیه، این حیات دنیای دنیّه در برابر حیات عالیه راقیه است. حیات عبّاد و حیات اولیاء و حیات انبیاء حیات راقیه است. حیات عصاه و حیات جهال و بغات اینها حیات دنیا و حیات دنیه است. این حیات دنیه که حیات موصوف باشد و دنیا صفتش، منحصر به لهو و لعب است و غیر از این چیزی نیست. هر چیزی که شما تصور کنید که لعب و لهو دیگر هم است، ظرفش حیات دنیه است، پس حصر درست است با حصر حقیقی هم. «انما الحیوه الدنیّه لهو و لعب»، حصر درستی است. اما آیه «انما مثل الحیوه الدنیا» که سید از این جواب تحقیقی نفرموده است، بعد از که مراجعه کردیم دیدیم که فخر رازی از آیه همان قدر را می آورد که به درد او می خورد. اگر آیه را کامل بکنید مثل حیات دنیا با این شرحی که داده شده است، درست یک مثل کاملی است. «انما مثل الحیوه الدنیا کماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما یأکل الناس و الانعام حتی اذا اخذت الارض زخرفها و ازّینت و ظنّ اهلها أنهم قادرون علیها أتاها امرنا لیلاً أو نهاراً فجعلناها حصیدا کان لم تغن بالامس»، تا اینجا تمثیل است و تمثیل فقط به نزول ماء از سماء نیست. تمام خصوصیات دنیا را از زرق و برقش و از بینش مادی پر از غفلتش و از غروری که من توان دارم، اینکه می گوید امور در اختیار من است، تمام این مسائلی که در حیات دنیا و خصوصیاتی که در حیات دنیا است، در این مثال آمده است. از غفلت، غرور، از زرق و برق، از نشیب و فراز، از درخشش و شکوه تا درو شدن و از بین رفتن و فانی شدن، کل این چرخه که مورد دقت قرار بگیرد در مثال حقیقتاً «انّما مثل الحیوه الدنیا» فقط با تمام آن بنیادهایی که این دنیا وجود دارد در این مثل به آن اشاره شده. یک مثل کاملی است و شرط آن این است که آیه را کامل بخوانید.

۱- محمد/سوره۴۷، آیه۳۶.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۰۱.

از دیدگان حقیقی و واقعی

بنابراین از لحاظ حقیقی و واقعی نگاهی کوتاهی بکنیم. اما از دیدگاه حقیقت بینی می بینیم که حقیقت امر این است که انّما وضع شده است برای حصر و دلیل بر این مطلب مضافاً بر تبادر، تصریح و اتفاق اهل لغت است و فهم صاحبنظران همین است و مضافا بر این از لحاظ واقعی یک نگاهی به تفاسیر و روایات هم بکنیم. پس حقیقت مطلب این بود که تصریح اهل لغت و تبادر و استعمالات اثبات وضع می کند که انّما وضع شده برای حصر نه آنکه فخر رازی می گوید که انّما برای حصر نیست تا ولایت علی علیه السلام ثابت بشود.

طریق متصل و منفصل

اما از لحاظ واقعی یعنی انّما در «ولیّکم الله» درباره امیرالمومنین واقعیت دارد یا ندارد؟ روایات را از دو طریق بررسی می کنیم: طریق متّصل و طریق منفصل. طریق متصل روایات اهل بیت است که اتصال دارد از یک سو به خود حضرت رسول از سوی دیگر سلسله روایت نگاری از طریق اهل بیت قطع نشده. و طریق منفصل طریق ابناء عامه است که با پیامبر و بیت نبوت ربطی ندارند مثل ابوهریره کجا و بیت النبوه کجا؟ آن طرف دیدید امام صادق است و فرزند پیامبر. انفصالش دو نکته داشت: ۱. از لحاظ روات، ۲. از لحاظ روایت. به اتفاق شیعه و سنی سلسله روایت و نقل روایت یکصد سال تمام از زمان عمر بن الخطاب تا زمان عمر بن عبدالعزیز قطع و ممنوع شد. بعضی ها استدلالی که می کنند فقط به صحاح سته و فقط از طریق منفصل بحث می کنند و از طریق متصل استدلال نمی کنند. ما باید طریق متصلی که در تاریخ و تحقیق و فهم و علم ثبت شده است، باید استفاده کنیم. مگر کسی می تواند نقش امام صادق را انکار کند؟ لذا ما در استدلال مان از دو طریق استفاده می کنیم. اما طریق متصل، این آیه در شأن امیرالمومنین نازل شده است و منابعی که این مطلب را دارد عبارت است از: ۱. اصول کافی، ۲. احتجاج طبرسی، ۳. خصال صدوق، ۴. روایت علی بن ابراهیم قمی، ۵. امالی صدوق، ۶. عیون اخبار الرضا، ۷. تفسیر عیاشی، ۸. تفسیر برهان، ۹. اثبات الهدی، ۱۰. بحار الانوار. اما از اصول کافی یک روایت با سند صحیح آمده که آن را می خوانم: علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن عمر بن اذینه عن زراره و فضیل بن یسار و بکیر بن اعین و محمد بن مسلم و برید بن معاویه و ابی الجارود جمیعاً «عن ابی جعفر الباقر قال أمر الله عزوجل رسوله بولایه علی و أنزل علیه انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاه و یوتون الزکوه و فرض ولایه اولی الامر فلم یدروا ما هی فأمر الله محمداً أن یفسّر لهم الولایه»، امر کرد خدا که ولایت را تفسیر کند «کما فسّر لهم الصلاه و الزکوه و الصوم»، خدا امر کند که بگو زکات برای چه چیزها و نصابش چه قدر است و صلاه چند رکعت است و صوم چگونه است. «فلما أتاه ذلک من الله ضاق بذلک صدر رسول الله» حضرت رسول یک حساسیتی به ذهن شان وارد شد «و تخوّف أن یرتدوا عن دینهم و أن یکذبوه فضاق صدره و راجع ربّه عزوجل فأوحی الله عزوجل یا یها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فلما بلّغت رسالته و الله یعصمک من الناس فصدع بأمر الله تعالی ذکره فقام بولایه علیّ یوم غدیر خم» (۱) . اما روایات ابناء عامه: ۱. حسکانی شواهد التنزیل ج ۱ از صفحه ۲۰۹ تا صفحه ۲۳۰ از حدیث ۲۱۶ تا ۲۴۰ بیست و پنج روایت با سندهای متعدد و معتبر نقل می کند. ۲. طبری در کتاب جامع البیان، ۳. ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم، ۴. فخر رازی در تفسیر کبیر، ۵. سیوطی در در المنثور، ۶. قرطبی در کتاب الجامع لاحکام القرآن، ۷. آلوثی در تفسیر روح المعانی، ۸. ثعلبی در تفسیر الکشف و البیان، ۹. بیضاوی در کتاب انوار التنزیل، ۱۰. ابو نعیم اصفهانی در کتاب تفسیر ما نزل من القرآن فی علی علیه السلام. این ده مورد به عنوان مثال گفتیم. اما یک روایت از

این مجموعه نقل بکنم که خود فخر رازی این روایت را نقل کرده است. در این روایت آمده است که «روی عن ابی ذر انه قال صلیت مع رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم یوماً صلاه الظهر فسأل سائل فی المسجد فلم یعطه احداً فرفع سائل یده الی السماء و قال اللهم اشهد انی صلیت فی مسجد الرسول فما أعطانی احد شئ و علی علیه السلام کان راکعا فأومئ الیه بخنصره الیمنی و کان فیها خاتم فأقبل السائل حتی اخذ الخاتم بمرئ النبی فقال اللهم ان اخی موسی سألك فقال رب اشرح لی صدری فأنزلت قرآنا ناطقا سنشدّ عضدك بأخیك» آنجاست که رسول خدا گفت خدایا برادرم حضرت موسی از تو سوال کرد که کمکم کن آیه نازل شد «سنشدّ عضدك باخیك اللهم و انا محمدٌ نبیّك فاشرح لی صدری و یسّر لی امری. قال ابوذر فو الله ما أتم رسول الله هذه الکلمه حتی نزل جبرئیل فقال یا محمد اقرأ انما ولیّکم الله و رسوله» (۲) این روایت هم حسکانی نقل می کند و هم جای دیگر، پس روایت از طریق منفصل هم برای ما گفته شد.

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، ص ۲۸۹، باب ما نصّ الله عزوجل و رسوله علی الائمه علیهم السلام واحدا فواحد، ح ۴.

۲- تفسیر کبیر، فخر رازی، ج ۱۲، ص۳۸۳.

جواب نهایی از خود فخر رازی

فخر رازی درباره آیه «انما الصدقات للفقراء و المساکین» می گوید: «قوله انما الصدقات للفقراء الآیه تدل علی أنه لا حقّ فی الصدقات لاحد الا لهذه الاصناف فی الآیه و ذلک مجمع علیه و أیضاً فلفظه انما تفید الحصر و یدلّ علیه وجوه: الاول ان کلمه انّما مرکبه من انّ و ما و کلمه انّ للاثبات و کلمه ما للنفی فعند اجتماعهما وجب بقائهما علی المفهوم فوجب أن یفیدا ثبوت المذکور» و ثانیا دلیل روایی داریم که انّما دلالت بر حصر دارد «و ثانیاً ان ابن عباس تمسّک فی نفی رباء الفضل بقوله علیه السلام انما الربا فی النسیئه، و لولا أن هذا اللفظ یفید الحصر و الا لما کان الامر کذلک و أیضا تمسک بعض الصحابه فی أن الاکسال لا یجیب الاغتسال بقوله انما الماء من الماء و لولا ان هذه الکلمه تفید الحصر و الّا لما کان کذلک و قال الله تعالی انما الله اله واحد و المقصود بیان نفی الالهیه للغیر و الثالث الشعر و لست بالاکثر منهم حصا و انما العزه للکاسری» (۱) ، شعراء هم استفاده کرده اند از این انما حصر. بهترین جواب انصافاً و مستدل است. لذا در فقه از همین انّما موارد مصرف صدقات را تعیین کرده اند فقهای شیعه و فقهای سنی بلا- خلاف. اما علاج تناقض در کلام فخر رازی، دیدیم که در کلام فخر رازی تناقض واضح وجود دارد. در آیه «انما ولیکم الله» گفت «انما لا یدل علی الحصر» در اینجا گفت قطعاً تحلیلاً برای حصر وضع شده است، از نصوص و آیه قرآن هم استدلال کرد، این تناقض چه می شود؟ در تناقض هشت وحدت شرط است، وحدت موضوع و محمول و مکان و وحدت شرط و اضافه. آنجا که انکار می کرد سیدنا الاستاد می گوید که انکار ایشان براساس عناد است و اینجا که اقرار می کند اقرارشان براساس علم است. چون وحدت شرط نیست و اختلاف شرط وجود دارد لذا در کلام فخر رازی تناقض وجود ندارد.

۱- تفسیر کبیر، فخر رازی، ج ۱۶، ص ۸۱.

بحث تکمیلی درباره مفهوم حصر ۹۳/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث تکمیلی درباره مفهوم حصر

بایـد توجه کرد که در مفهوم حصـر اختلاـف نظر در اصـل تحقق مفهوم تقریباً وجود نـدارد و توافق نظر نزدیک به حـدّ تسالم است. حصـر یعنی مفهـوم، حصـر یعنی دلاـلت الـتزامی آن و مفهوم آن و بین حصـر و مفهوم ملاـزمه قطعیه است که لاـزم بیّن بالمعنی الاخص آن می شود مفهوم.

طرق حصر

اما بحث در ادات و طرق حصـر است که گفتیم راه های زیادی درباره حصـر در بـدیع و بیان گفته شـده است، طرقی که مفید حصـر یعنی مفید مفهوم باشد و گفته شد که مشـهورترین راه های حصـر چهار راه در بلاغت و بیان آمده است که عبارت بود از: ۱. اثبات بعد از نفی یا نفی بعد از اثبات، ۲. انّما، ۳. عطف به بل، ۴. ما حقه التأخیر أن یتقدم. دو مورد از این موارد حصر را بحث کردیم. مورد اول اثبات بعد از نفی یا نفی بعد از اثبات که گفتیم قطعاً مفید حصر است و قطعاً مفهوم دارد. «و ما توفیقی الا بالله» و «لا اله الا الله». و اما مورد دوم که حصـر به وسیله کلمه انّما بود که این هم بحث شد و بررسی شد و در نهایت به این نتیجه رسـیدیم که کلمه انّمـا در ادب و بیان، در اسـتعمالات، در اصـطلاحات ادباء و شـعراء به معنی حصـر بکار می رود. اما با یک تبصـره و آن این است که حصـر دو قسم است: حقیقی و اضافی. به عنوان حسن ختام سـید الشـهید الصدر قدس الله نفسـه الزکیه می فرماید: کلمه انّما به حسب الوضع دلالت بر حصـر می کند و این دلالت وضـعی بوسـیله تبادر عرفی ثابت است . در نتیجه از ابتداء تا انتهاء صاحبنظران اصول اعلام می کنند که کلمه انّما با اسـتفاده از لغت و ادب و بلاغت مفید حصر است. این دو تا راه گفته شد.

ص: ۲۷۴

سومین راه بل اضرابیه است

سـومین راه برای حصـر که عطـف به بـل بود. در اصول تحت عنوان بـل اضـرابیه آمـده است و عنوان می شود که بـل اضـرابیه دلالت بر حصـر دارد و از ادات حصـر است. اگر دلالت بر حصـر ثابت شد، طبیعتاً دیگر جایی برای تحقیق در مورد مفهوم آن وجود ندارد. حصر که ثابت شد، مفهوم قطعاً ثابت است.

کلام شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از ادات حصـر بل اضـرابیه است نه بل که برای ترقی بکار می رود. منظور از بل که برای ترقی که بکـار می رود بـل تأکیـدی است. و بـل اضـرابیه آن بـل است که متضـمن نفی و اثبات است. بعـد از این می فرمایـد: اگر بل مسـبوق به کلمه لا باشد، «کالنص فی ثبوت المفهوم مثل لا کرامه بالمال بل بالتقوی»، اثبات بعد از نفی شد که

این قطعاً مفیـد حصـر است و بعـد از که مفیـد حصـر شد نیاز به این ندارد که بگوییم مفهوم دارد یا ندارد، مفید حصـر است و مفهوم دارد (۱)

سوال: اضراب به چه معناست؟

جواب: اضراب ضرب سکّه چیزی که یک نقطه خام را بپزد. سکه یک فلز خامی را می پزد و سکه می کند و می گوید ضرب و مضـروب. در سکه ها هم گفته می شود سکه های مضروب. این اصل اضراب همین بود که نفی بود و خام بود بعد پخته شد بـل آمـد کاملش کرد. «لا کرامه بالمال» پس به چیه؟ «بل بالتقوی». بل اضـرابیه آنچه که مسـلم است بل که بعـد از نفی آمـده باشـد این بـل بـا این خصوصـیت به طور واضـح دلالت بر حصـر می کنـد که در بلاغت هم مطوّل تفتازانی و نقل از مطوّل در کتاب جواهر البلاغه بل اضـرابیه مفید حصـر است (۲) . رأی شـیخ انصـاری در یک جمله اینگونه شـد که بل اضـرابیه از ادات حصر و مفید حصر است و آن بل اضرابیه ای که مسبوق به لای نفی باشد. بل استعمالات زیادی دارد، در موارد دیگرش حصر محل بحث است. آنچه که قطعاً می توانیم بگوییم دلالت بر حصر دارد و مفهوم دارد آن بل است که مسبوق به لا باشد.

ص: ۲۷۵

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۸۸.

۲- جواهر البلاغه، احمد هاشمی، ص ۱۶۹.

سوال: این ادات به این معنا برمی گردد به راه اول که اثبات بعد از نفی بود،

جواب: ادات باید خود آن ادات جدا جدا ملاحظه بشود هرچند با هم مماثلتی داشته باشد. اولا اثبات بعد از نفی تنها اثبات بعد از نفی نیست، بلکه نفی بعد از اثبات هم است. در مسئله اثبات بعد از نفی که یا اثبات بعد از نفی است یا نفی بعد از اثبات، پس آن راه اول دو نوع بود: نفی بعد از اثبات و اثبات بعد از نفی، و اینجا که داریم بل فقط اثبات بعد از نفی است منتها این اثبات بعد از نفی به نحو اضراب است. یعنی از یک مرحله پایین بالا می رود و می رسد به مرحله دیگر. به تعبیر کوتاه خود کلمه را باید دنبال کنیم، کلمه بل و کلمه ما و الّا دلالت این کلمات اگر مفید حصر بود، خود کلمه مفید حصر شده است و مشابهی هم باشد مدخولش مشابه هم است اما خود هر کدام از این دو تا کلمه لفظ جدا و مفاد جدایی دارد. البته تشابه در مدلول در صورتی که مسبوق به لا باشد، در کار است و این مقدار تشابه وحدت نمی آورد.

محقق خراسانی می فرماید: بل سه استعمال دارد

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره بل می فرماید: بل سه تا استعمال دارد: ۱. بل در مورد رفع غفلت و یا سبقت لسان، مثلا می گویی زید آمد بلکه عمرو آمد، این اشتباه شده بود که گفت زید امد، رفع کند غفلت را که زید نبود عمرو بود. این کاربرد بل که در جهت رفع اشتباه و سبقت لسان بکار برود، این بل دلالت بر حصر قطعاً ندارد. ۲. تأکید است. تأکید همان ترقی که شیخ انصاری گفت. چون در تتبع ترقی که شیخ انصاری می گوید غیر از تاکید معنای دیگری برایش نتوانستیم بگوییم. مثل اینکه کسی بگوید «زیدٌ عالم بل فقیه»، این تأکید کرد و عالم بودنش را به اصطلاح به عبارت دیگر تکرار کرد و نتیجه اش تأکید شد. آنچه که از این بیان استفاده می شود فقط تأکید در تحقق علم برای زید است و چیز دیگری استفاده نمی شود و حصر و انحصاری نیست. لذا این مورد هم به هیچ وجه دلالت بر حصر ندارد و مفید مفهوم نیست. ۳. مقام ردع و ابطال ما اثبت. ردع و ابطال ما اثبت همان تعبیری می شود که شیخ انصاری فرمود. مثلاـ بگوییم «الکرامه بالمال بل بالتقوی» یا به کلمه لاـ بیاوریم« لا کرامه بالمال بل بالتقوی»، در این صورت اثبات بعد از نفی و یا اینکه ابطال ما اثبت است. اثبات آنچه که منتفی بود مثل «لاـ کرامه بالمال بل بالتقوی»، یا ابطال ما اثبت باشد که «الکرامه بالمال بل بالتقوی» در حقیقت باطل کرد که کرامت به مال نیست، کرامت به تقواست. می فرماید: در این صورت حصر محقق می شود و این ادات از ادوات جزء ادواتی است که مفید حصر بالمطابقه و مفید مفهوم است بالالتزام.

ص: ۲۷۶

از ادات تقدیم ما حقه التأخیر

از ادات حصر مورد چهارم تقدیم ما حقه التأخیر است. در ادبیات از صمدیه شیخ بهائی که این اصطلاح بود که «کلما حقه التأخیر أن یتقدم یفید الحصر». این جمله در بلاغت هم مطرح است و از طرق مشهوره است. شیخ انصاری مثالی که ذکر می کند این است که می فرماید: «صدیقی زید»، تنها تقدم مفعول بر فعل نیست، هر چیزی که حقش تاخیر باشد که خبر باشد و مقدم بر مبتدا هم بشود مفید حصر است. اما مثال معروفش که در بلاغت و بیان آورده اند عبارت است از «ایاک نعبد و ایاک نستعین» (۱) که مفعول بر فعل مقدم شده است و قطعاً اینجا مفید حصر است که جزء معتقدات هم است که عبادت مخصوص خداست. در ادبیات و بلاغت از این چهار تا طریق بیشتر مورد بحث قرار نمی گیرد ولیکن در اصل بحث بلاغی نه چهار تا بلکه چهارده راه برای حصر گفته شده است که می توانید به مطوّل تفتازانی و اتقان سیوطی مراجعه کنید. اما این چهار تا مشهور هستند و به آن طرق دیگر اعتناء نمی شود و مهجور شده اند.

از ادات مسند الیه معرّف به لام باشد

ولکن در اصول راه دیگری هم ذکر می شود و آن این است که مسند الیه معرَّف به لام. مسند الیه که مبتداست. این در مطول یک بحث مفصلی را تفتازانی بحث می کند که شاید تحت تاثیر مطول بوده است که مسند الیه را هم آورده اند. این مسند الیه می فرمایند اگر معرف به لام بود، ممکن است مفید حصر باشد. در این رابطه محقق خراسانی می فرماید: مسند الیه به لام تعریف است محل بحث است و دلالت بر حصر درباره مسند الیه معرف به لام قابل التزام نیست. برای اینکه اولاً اصل در لام تعریف جنس است نه استغراق. در صورتی مفید حصر می شود که الف و لام استغراق باشد که اثبات کامل بکند که دیگر حصر بوجود بیاید و همه را شامل می شود. اگر جنس شد یک قسمتی را گرفته و قسمتی را هم باقی مانده. بنابراین اگر قرینه داشتیم که منظور از الف و لام در مبتدا استغراق است آنجا می شود حصر مثل «الائمه من قریش» که الائمه که هم قرینه است و هم استغراق است و هم حصر استفاده می شود. و اما اگر قرینه نبود، دال بر استغراق نبود مثل العالم زید که استغراق و حصری نیست. نکته دوم اگر در مسند الیه حمل محمول بر موضوع از باب حمل ذاتی بود، حمل شایع نبود آنجا مفید حصر است. چون محمول در حمل ذاتی با موضوع اتّحاد و وحدت ذاتی و مفهومی دارد و اختلافش فقط اختلاف در اجمال و تفصیل است مثل «الانسان حیوان ناطق» یا «الانسان بشرٌ» که الانسان با الف و لام گفتیم و مسند الیه است و حمل می شود ذاتی و مفید حصر. نتیجه این شد در مسند الیه اصل عدم تحقق مفهوم و حصر است. چون اصل در الف و لام جنس است اما اگر قرینه بر استغراق بود و یا حمل ذاتی بود، مفید حصر می شود که این حصر از جهت قرینه می آید و از جهت انحصار ذاتیات بر ذات می آید نه از دلالت وضعی مسندٌ الیه معرف به لام. هر چهار راهی که برای مفهوم حصر داشتیم و مسند الیه هم کامل شد.

۱- فاتحه/سوره۱، آیه۵.

محقق خراسانی مفهوم عدد و لقب را ذکر می کند و می گوید عدد مفهوم ندارد

در آخر محقق خراسانی و همینطور شیخ انصاری مفهوم لقب و مفهوم عدد را مطرح می کنند. مفهوم عدد مثلاـ می گوییم «صم فی کل شهر ثلاثه أیام» این عدد است که مفهومش این می شود که فقط همین سه روز و لا غیر، معلوم است که این عدد مفهوم ندارد. «صم فی کل شهر ثلاثه ایام» دلالت ندارد بر اینکه در بقیه این ماه دیگر روزه نگیرید. دلالتی ندارد. قاعده اش این است که اثبات شئ نفی ما عداه نمی کند. کسی هم قائل به مفهوم درباره عدد نیست. جایی که عدد تحدید می کند مثل روزه رمضان ثلاـثین یوم آنجا از باب این است که منطوق بر مازاد و ما نقص تطبیق نمی کند. منطوق که ثلاثین یوم است بر اکثر و اقل تطبیق نمی کند نه اینکه عدد مفهوم داشته باشد.

لقب اضعف الموارد مفهوم است

اما لقب که گفته می شود اضعف الموارد و اضعف المفاهیم مفهوم لقب است. مفهوم یعنی وصف غیر معتمد به موصوف مثل «اکرم عالما» که موصوف ندارد که بگوید زید العالم، در این صورت که بیان دستوری باشد متعلق و قطعاً دلالت بر مفهوم ندارد. صاحبنظران به طور اتفاق آراء اعلام می دارند که لقب مفهوم ندارد که اصطلاح شده است در بین اهل فن که لقب مفهوم ندارد. چون اثبات شئ نفی ماعداه نمی کند و ذکر عنوان بدون هیچ قیدی و بدون هیچ حصری دلالت بر انحصار ندارد. انحصار که نبود، مفهوم نیست. بحث مفاهیم کامل شد، جلسه آینده بحث عام و خاص می شود که عام و خاصّ بحث مهم تر از مفهوم یا در همین حد که ان شاء الله جلسه آینده.

ص: ۲۷۸

مبحث عام و خاص ۹۳/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مبحث عام و خاص

یکی از بحث های مهم اصولی بحث عام و خاص است که آثاری در استنباط و استدلال دارد. در این بحث نخست معنای عام و خاص لغتاً و اصطلاحاً و بعد به خصوصیات و اقسام و مسائل مربوط به آن.

معنی لغوی

اما کلمه عام و خاص در لغت کأنما به کلمات واضح و واژه های بسیار روشن حمل شده و علامه طریحی می گوید «العام خلاف الخاص». معنای لغوی به طور کل شمول و فراگیری است و معنای لغوی خاصّ محدودیت و اختصاص به مورد خاص است.

تعریف صاحبنظران و اصطلاح قدماء و متاخرین

و اما در اصطلاح فقهاء شیخ الشیعه الامامیه شیخ مفید قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «العام ما أفاد لفظه اثنین فما زاد و الخاص ما کان لفظه مفید الواحد دون ما سواه»، بعد می فرماید: اصل در عموم اجتماع است و اصل در خصوص توحید است که منظور همان وحدت است (۱) . سید علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه تقریباً همان تعریف شیخ مفید استاد خودش را نقل می کند که «العموم ما تناول لفظه اثنین فصاعدا و الخصوص ما تناول شیئا واحداً» (۲) . یک چیزی را هم اضافه می کند سید، می فرماید این مقوله ما که عموم و خصوص می گوییم «یجری مجری القلیل و الکثیر»، عام و خاص در حقیقت همان قلیل و کثیر است. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لفظ العام یفید أنه یستغرق جمیع ما یصلح له»، منظور از عام لفظی است که فرا می گیرد هر فردی که صلاحیت فراگیری وجود داشته باشد. (۳) این تعاریفی بود لغوی و اصطلاحی در اصطلاح قدماء. اما متاخرین صاحب فصول و هدایه المسترشدین تعاریف زیاد و متعددی نقل می کنند درباره عام و خاص و بعد نقض و ابرام می کند و صاحب فصول آن تعریفی که خود انتخاب می کند این است که می فرماید: «العام لفظ المستغرق لما یصلح له»، عام یک لفظی است فراگیر برای هر فردی که صلاحیت فراگیری داشته باشد یعنی قابل انطباق باشد (۴) . شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تعاریف متعددی برای عام و خاص ذکر شده که از نقض و ابرام خالی نیست ولی آن تعاریف ربطی به بحث فقهی ندارد، لذا بهتر این است که مسائل عام و خاص را ببریم به آن مواردی که اثر فقهی داشته باشد، از تعاریف با همین بیان کوتاه عبور می کند (۵) . اما محقق خراسانی می فرماید: برای عام و خاص تعاریفی به ثبت رسیده و نقض و ابرامی شده است ولکن از آنجا این تعاریف تعاریف لفظیه است و جواب ما شارحه است نه ما حقیقیه که ما شارحه مفادش می شود تعریف شرح الاسمی. و بر مسلک ایشان تعریف لفظی و تعریف شرح الاسمی یکی است اما در منطق شرح الاسم با تعریف اسم فرق دارد. این تعاریف چون تعاریف لفظی است لذا جایی برای اشکال وجود ندارد. چون تعریف لفظی تعریفی نیست که ماهیت معرَّف را تعریف کند بلکه می خواهد به مطلب اشاره شود و شناسایی در حد تشخیص معنای متعارف به عمل بیاید. همان تشخیص معنای متعارف در بحث اصول کافی است و غرض ما در بحث اصول تعریف ماهیت در

حدّ دقیق فلسفی نیست بلکه در اصول می خواهیم مطلبی را که مورد بحث قرار بدهیم تشخیص بدهیم موضوعاً که معنای متعارف این لفظ از این قرار است. در اصول این مقدار از تشخیص کافی است و غرض ما همین است که مفهوم از دید عرف شناسایی بشود که علماء یعنی چی، مفهوم علماء، و بعد تطبیق بشود به مصادیق که احکام بر مصادیق مترتب بشود. اما ماهیت آن جنس و فصل حقیقی و جامع و مانع بودن تعریف اینها ربط به غرض ما ندارد. مضافا بر اینکه این الفاظ عام و خاص همانطور که در مرحله معنای لغوی اشاره شد، معنای عام و خاص از واضحات است و مرتکز در اذهان است، ذهن ها آشناست با عام. عام یعنی شمول و خاص یعنی محدود. یک چیزی که روشن باشد و مرتکز در اذهان باشد، اگر خواستید آن چیز را مورد بحث قرار بدهید به هر اشاره ای که اکتفاء کنید کافی است و اما اگر بخواهید چیزی که مرتکز در اذهان است و واضح است تعریف کنید ممکن نیست، چون معرِّف باید اجلی باشد و آن خودش واضح و مضافا بر واضح مرتکز در اذهان است و می شود توضیح واضحات. بنابراین در مرحله تعریف عام و خاص به همان معنای عرفی که مرتکز در اذهان است اکتفاء می کنیم و جای برای بحث ندارد. اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: لفظ عام در اصطلاح اصول به همان معنای لغوی اش به کار می رود که عبارت است از شمول و فراگیری. لغت همان است و استعمال هم همان و فهم عرف درست همین معناست (۶)

ص: ۲۷۹

۱- التذکره باصول الفقه، شیخ مفید، ص ۳۳.

۲- الذریعه فی الاصول، سید مرتضی علم الهدی، ص ۱۹۷.

۳- العده فی الاصول، شیخ طوسی، ص ۲۷۳.

۴- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۱۵۸.

۵- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۹۲.

۶- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۶۱.

سوال: عام مرادف است با شمول؟

جواب: ترجمه به فارسی چیزی است و معنا چیز دیگری است. مثلاـ در یک لغت یک کلمه به همان لغت معنا می شود و در فارسی هم مثلاـ می گویید عام فراگیر و بعد فراگیر را بخواهید معنی کنید می گویید گسترده و می گوییم هر لفظی در هر لغتی طبق همان لغت می تواند معنا داشته باشد منتها ما اگر ترجمه کنیم به لغت دیگر باید لغت دیگر و زبان دیگری بیاوریم. عام در لغت به معنای شمول است که در فارسی می شود فراگیر و گسترده. و خاص عدم شمول و محدود و اختصاص و ویژه. این معنا عرفاً اصطلاحاً برای عام آمده است. لذا می فرمایند که صاحبنظران فسّروا بما دلّ علی شمول الحکم لجمیع افراد مدخوله، این همان معنای لغوی و اصطلاحی است.

فرق عام و مطلق

محقق نائینی و پس از آن سیدنا الاستاد به عنوان آشنایی مقدماتی به بحث می فرمایند: فرق بین عام و مطلق از این قرار است

که عامّ شمولی و مطلق هر دو بر عموم و شمول دلالت می کند اما فرق این است که دلالت عام بر عموم بالوضع است به وسیله دلالت الفاظ خاص مثل کلمه کلّ و جمع محلی به لام و اما دلالت مطلق بر عموم و شمول برگرفته از مقدمات حکمت است. مثال برای عموم مثل «اوفوا بالعقود» (۱) که عقود جمع محلی به لام است دلالت بر عموم بالوضع است. مثال برای اطلاق عبارت است از آیه دیگر مربوط به معاملات «احل الله البیع» (۲) که بیع مفرد است و اطلاق ندارد، جنس است. در مطلق جنس محل استفاده قرار می گیرد و در عام جمع محل استفاده قرار می گیرد که یا صیغه جمع یا ادات جمع که العقود ادات جمع کلّ، کل العلماء (۳) . و محقق نائینی به نکته دیگر هم اشاره می کند، می فرماید: از این رو اگر تعارضی به وجود بیاید بین عام و مطلق، عام مقدم است. برای اینکه اولاً دلالت وضعی اقوی از دلالت عقلی است که عام دلالتش بالوضع است و مطلق به وسیله مقدمات حکمت و ثانیاً دلیل عام حاکم است بر دلیل مطلق چون مقدمات حکمت وقتی تمام می شود که بیانی به عنوان قرینه نباشد، لفظ عام بیان و قرینیت دارد و حاکم می شود موضوع برای اطلاق باقی نمی گذارد (۴)

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۳- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۶۲.

۴- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۴۲.

سوال: مثال برای تعارض بین مطلق و عام

جواب: مثل «حرّم الربا» با «اوفوا بالعقود»، حرّم الربا مطلق است و هر بیع ربوی را شامل می شود. اگر شک در ربویت داشتیم اطلاق می گوید ربا باشد و «اوفوا بالعقود» می گوید این عقدی است و وفاء کنید. در صورتی که شک در ربویت داشتیم عقد درست است و «اوفوا بالعقود» حاکم است.

سوال: می شود گفت که «حرم الربا» قید برای «اوفوا بالعقود» است؟

جواب: «حرّم الربا» قید برای بیع بود نه برای کل عقود، بیع ربوی. اجاره که ربا ندارد، قید برای عقود نیست. «احل الله البیع و حرّم الربا» که قید می شود برای بیع نه برای کل عقود. یک عقدی است که بیع نیست شک می کنیم که سودآوری هم دارد و رضایت هم است، از طرفی اطلاق ربا می گوید که اضافه دارد، شک می کنیم ولی بیع نیست. از طرف عقود می گوید که عقود است و اضافه هم است و رضایت هم است، در اینجا تعارض بین «حرم الربا» و «اوفوا بالعقود»، قاعده هم همین است که شک در ربا مساوی با عدم رباست، ربا باید ثابت بشود و اگر شک کنیم مساوی با عدمش است یعنی «اوفوا بالعقود» شاملش می شود. مسئله بعدی محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه برای عام اقسامی ذکر می کند.

اقسام عام

می فرماید: به طور عام به سه قسم است: ۱. عام استغراقی، ۲. عام مجموعی (که گاهی شمولی گفته می شود) ۳. عام بدلی. این سه قسم آمده است. می فرماید: این تقسیم به اعتبار کیفیت تعلّق حکم است. اگر موضوع حکم کلّ فرد باشد مثل اکرم العلماء کافّه ظهور عرفی اش این باشد که تمامی افراد علماء را هر کجا اتفاق افتاد فرداً فرداً اکرام کنید، موضوع به نحو انحلالی فرد فرد این مفهوم کلی باشد، در این صورت عام می شود استغراقی و متضمن امتثال های متعدد و مخالفت های متعدد است. اما اگر موضوع حکم مجموع افراد مفهوم باشد مثلاـ جمیع علماء که بگوید اکرم جمیع العلماء در این صورت موضوع حکم واحد است منتها واحدی که عبارت است از مجموعه افراد. اینجا امتثال واحد است و مخالفت واحد. اگر تمامی افراد را اکرام کردید امتثال صورت گرفته است و اگر ترک کردید هم مخالفت. در این صورت عام می شود عام مجموعی. و اما اگر موضوع حکم صرف الوجود باشد، طبیعت ساریه باشد، علی البدل یعنی متعلق و مطلوب یک فرد است ولی منتشر بین ابدال و امثال مثل اینکه بگوید اعتق رقبه که یک رقبه را امتثال بشود که یک فرد است منتشر بین افراد که امتثال واحد خواهد بود. در دو قسم مجموعی و بدلی امتثال به مره واحده صدق می کند و امتثال واحد است.

ص: ۲۸۱

محقق نائینی می فرماید: دو قسم است

در ادامه محقق نائینی یک نقدی دارد، می فرماید: عام استغراقی و عام مجموعی درست است بلا اشکال مطابق با واقع است اما عام بدلی گفته شده است که یک قسمی از عام است اما علی التحقیق قسم از عام نیست. چون با دقت که بنگریم عموم مربوط است به بـدلیت نه به خود بـدل. بدل واحد است یک فرد است، بدلیت عمومیت دارد. می فرماید: در این بیان تسامح واضـحی است، بین بـدل و بـدلیت خلط شـده است، بـدلیت فراگیری دارد نه بـدل. بدل یک فرد است تحت عنوان بدل. فرد منتشـر بین افراد را که به اعتبـار عموم بـدلیت می گوییم بـدل. لـذا می بینیم که در «عتق رقبه» یـک رقبه منظور است، بـدل فراگیر نیسـت بلکه بـدلیت فراگیر است و می شـود جـایگزین بشود. پس این بـدل در حقیقت می شود از مطلقـات نه از اقسـام عـامّ. بنـابراین عمـوم بـدلی منـدرج است تحت مطلق نه تحت عـام، مطلقی که «اعتق رقبه» مطلق است و عـام نیست، دلالـت لفظی نـدارد و از مقدمات حکمت اسـتفاده می شود عموم بدلیت. بنابراین عام بدلی در حقیقت عبارت است از مطلق. سـیدنا الاستاد می فرماید: این اقسامی که گفته شده است هر کدام خصوصـیتی دارد. نسـبت به عام استغراقی در مقام ثبوت لحاظ شده است طبیعت فانی در افراد و انحلالـی. و در عـام مجموعی طبیعت فانی در مجموعه واحـده لحاظ شـده است. در این دو صورت که اشـکالی هم نیست. اما در صورت سوم که عام بدلی طبیعت فانی در صرف الوجود لحاظ شده است که آن هم یک شمول و عمومی است و صرف الوجود است. صرف الوجود دارای یک وسعتی است و قابل تطبیق به مصادیقی است، پس عموم و گسترد گی در آن وجود دارد.

ص: ۲۸۲

محقق اصفهانی و سید الخوئی تقسیم عام به اعتبار خصوصیت موضوع است

محقق اصفهانی و سیدنا الاستاد نقدی دارد بر اینکه تقسیم عام به اعتبار کیفیت تعلق حکم نیست بلکه به اعتبار خصوصیت موضوع است. در هر یکی از این اقسام موضوع خصوصیتی دارد و چون موضوع در عام دارای دو جهت است: جهت وحدت که طبیعت است و جهت کثرت که افراد است. این جهت ها در موضوع لحاظ می شود و از ضمن آن اقسام بیرون می آید. بنابراین نمی شود بگوییم که تقسیم عام بر سه قسم برگرفته از کیفیت تعلق حکم است بلکه خصوصیت موضوع نکته اصلی در انقسام عام به اقسام متعدد است.

اما تحقیق

اما تحقیق این است که جمع بین این دو نظر کار ممکنی است. تحقیق این است که انقسام منحصرا وابسته به خصوصیات موضوع است و همانطور که منحصراً وابسته به کیفیت حکم نیست. چون حکم که لحاظ می شود بدون توجه به موضوع لحاظ نمی شود و موضوع که وحدت نفس طبیعت یا افراد من حیث المجموع یا افراد به شکل انحلالی لحاظ می شود، انحلال و مجموعه و صرف الوجود بدون ارتباط با حکم نیست. بنابراین این انقسام براساس کیفیت تعلّق حکم به موضوع که حکم به موضوع چگونه تعلق می گیرد. در ضمن تعلّق حکم خصوصیت موضوع لحاظ می شود و در ضمن تعلّق حکم کیفیت خود حکم هم لحاظ می شود. بنابراین منشأ تقسیم گفته شد که تعلّق حکم است و آن رابطه بین موضوع و حکم و خصوصیات هر دو لحاظ می شود بنابراین ایشان اینگونه مطلب را مورد توجه قرار داده است که اگر دقت بشود، اشکالی در بیان ایشان وارد نیست.

نکات قابل توجه عام و خاص ۹۳/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکات قابل توجه عام و خاص

برای اینکه این بحث را خوب آشنا بشویم و نکات مهم آن را مورد توجه قرار بدهیم و خلاصه ای از مطالب مهم مربوط به ذهن مان بماند، چند نکته مهم و قابل توجه را باید ملاحظه کنیم که این نکته ها مهم است.

۱. تعریف مشهور

۱. تعریف عام و خاص از دید مشهور، آنچه در قوانین الاصول به نقل از زبده البیان شیخ بهائی آمده: «العامّ لفظ موضوع للدلاله علی استغراق اجزائه و جزئیاته» (۱)

۲. نقض و ابرام تعریف مشهور و جواب آن

۲. درباره تعریف مشهور نقض و ابرامی شده است که این تعریف جامع الافراد نیست که گفته اند عام دلالت بر استغراق اجزاء و جزئیات می کند. می بینیم که «اکرم العلماء» به طور انصراف به علماء دین اختصاص دارد، کل افراد خودش را شامل نمی شود و استغراق و فراگیری ندارد، جامع نشد در حالی که «اکرم العلماء» عام است. و مانع الاغیار نمی شود که اعداد استغراق دارد عشره یک لفظ است و استغراق دارد و شامل ده تا واحد می شود. استغراق است اما عامّ نیست. جامع و مانع نشد. محقق خراسانی جواب این اشکال جامع و مانع را به نحو مکرر داده اند که تعریف حقیقی نیست، تعریف شرح الاسمی است. می خواهیم یک توضیحی درباره مطلب به عمل بیاید و دیگر جامع و مانع بودن مدّ نظر ما در این تعاریف نیست.

ص: ۲۸۴

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۱۹۲.

۳. فرق بین اجزاء جزئایت و کلّ و کلّی

۳. فرق بین اجزاء و جزئیات و کلّ و کلّی. در تعریف محقق قمی آمده بود که العامّ لفظ موضوع للدلاله علی استغراق اجزائه و جزئیاته، اجزاء در برابر کلّ قرار می گیرد، کلّی که دارای اجزاء و خود یک مرکب ذی اجزاء است. جزئی دربرابر کلی واقع می شود که بحث از مفهوم به میان می آید. کلّ مفهوم نیست، یک مرکب ذی اجزاء خارجی است، کلّی مفهومی است معقول در ذهن. بنابراین محقق قمی می فرماید: معهود در استعمال عام همان معنای دوم است یعنی کلّی در برابر جزئی.

۴. عام کلّی منطبق بر مصادیق است

۴. از مجموع تعاریف و نکته های تحقیقی این مطلب به دست آمد که عامّ عبارت است از کلّی منطبق بر مصادیق. مثل علمائی

که منطبق است بر عالم و عالم. با این تعریف آن اشکال مانع الاغیار بودن از اساس ردّ شد که عشره هم استغراق دارد. عشره کلّی منطبق بر مصادیق نیست بلکه مرکّب ذی اجزاء است.

۵. انقسام استقرائی است

۵. انقسامی که درباره عامّ آمده است سه قسم، این انحصار استقرائی است و عقلی نیست. براساس استقراء عام یا استغراقی است که شامل همه افراد است و امتثال های متعدد و عصیان های متعدد دارد. در «اکرم العلماء» استغراقی هر فردی را اکرام کنید امتثال و هر فردی را عمداً اکرامش را ترک کنید می شود عصیان. و در عام مجموعی امتثال واحد دارد و عصیان هم واحد است. ترک الجمیع با یک فرد هم می شود و به مجموع هم می شود ولی به ترک یک فرد عصیان تمام است و دیگر با افراد دیگر هم در ترک اضافه بشود، ترک ها و عصیان های متعدد نیست. قسم سوم که عام بدلی بود، در اصطلاح و کاربرد عام بدلی با عام مجموعی تشخیص آن در این است که افراد مجموع بهم دیگر با واو عطف می شود «اکرم عالما و عالما و عالما»، و در عام بدلی با أو عطف می شود «اکرم الأب أو الابن أو الجدّ». اما امتثال عامّ بدلی به وسیله یک فرد است که صرف الوجود است. و عصیانش به ترک الجمیع است. صرف الوجود در مرحله ایجاد به مجرد ایجاد طبیعت است و در مرحله ترک به ترک کل افراد طبیعت محقق می شود.

۶. عام به حمل شایع مطرح است

۶. بحثی که درباره عامّ مطرح می شود، عام مصداقی است نه عام مفهومی. به عبارت دیگر عامّ به حمل شایع مورد بحث است. در بحث عامّ آنچه موضوع حکم است مصداق عام است که جمع محلی به لام نه مفهوم عام به معنای شمول. که مصداق عام نکره در سیاق نهی و کلمه کلّ و جمع محلی به لام است و در مفرد هم محل بحث است. پس عام به حمل اولی موضوع حکم نیست، بلکه عام به حمل شایع صناعی یعنی مصداق، مصداق عامّ موضوع حکم است.

۷. بحث از ماده و هیئت عام

۷. بحث مادّه عام و هیئت عام، این بحث در ضمن کلمات شیخ طوسی در عده اشاره شده است ولی به طور برجسته هنوز عنوان نشده است. که ما مورد بحث قرار بدهیم ماده عامّ دلالت بر عموم دارد یا ندارد، و هیئت عامّ دلالت بر عموم دارد یا ندارد. اولاً ماده عام یعنی همین لفظ در برابر خاصّ آیا دلالتی دارد بر شمول یا دلالتی ندارد؟ بدون هیچ تردیدی لفظ عامّ من حیث الماده دلالت بر شمول دارد وضعاً، وضع شده است برای شمول. و کاربرد هم دارد، در نصوص هم آمده است. صحیحه زراره و محمد بن مسلم که سند صحیحه است، شیخ صدوق نقل می کند از حریز بن عبدالله از زراره و محمد بن مسلم درباره آیه«انما الصدقات للفقراء» حدیث طولانی است، در اواسط این حدیث امام علیه السلام «عن احدهما ثم قال سهم المولفه قلوبهم و سهم الرقاب عام و الباقی خاصّ» (۱) . دیدید ماده عام هم مورد استفاده است، عامّ را باید مادتاً و هیئتاً مورد بحث قرار بدهیم. در نتیجه خود امام سلام الله تعالی علیه ماده عام را در خود شمول بکار برده و آن هم در برابر خاصّ که سهم مولفه قلوب عام است یعنی مولفه قلوب را بشناسید تا نشناسید عام است، برای تألیف قلوب است. و اما فقراء را باید بشناسید که فقیرند و مستمندند. مولفه قلوب شناسایی هم نمی خواهد و تألیف قلوب عام است. پس ماده عامّ هم وضعاً دلالت بر شمول دارد بلا شبهه و اشکال و بهترین شاهد بر این مدعا استعمال آن در بیان امام در حدیث صحیح السندی که گفته شد. اما در اصطلاحات کم و بیش عام به کار می بریم که البلیّه اذا عمّت تابت، عمّت به معنای شمُلت، یا شیخ طوسی می فرماید: «عمّ الله المکلفین بالتکلیف» و همینطور ماده خاص هم آمده است «خصّ الله النبی بالخطاب». ماده عام و خاص مثل ماده امر و نهی قابل بحث است و دلالتش بر مطلوب یعنی بر شمول وضعاً ثابت است هم شاهد از شرع آوردیم و هم شاهد از عرف آوردیم. و اما این بحث چرا مهجور شده است، چرا درباره عام از این جهت بحث نمی کنند؟ سرّ آن این است که از لحاظ موارد و کاربرد بسیار نادر است و این ندرت مهجور شده است و از بحث به دور گذاشته شده است، اما صحیح این است که باید بحث بشود، هرچند موارد نادر باشد ولی ارزش بحث علمی را دارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۱۴۴، ابواب مستحقین زکات، ب ۱، ح ۱، ط اسلامیه.

۸. بحث هیئت یا الفاظ دال بر شمول

۸. بحث هیئت یا الفاظ دالّ بر شـمول، در بین قدماء از تذکره شـیخ مفید و ذریعه سـید مرتضی علم الهدی و العده شیخ طوسی درباره هیئت و الفاظ عام را که بیان می کند، می توانیم بگوییم که زبان حال شان این است که این الفاظ به دو دسته است: ۱. حروف، ۲. اسـماء. منظور از حروف مثل حرف مَن که شـیخ طوسـی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: کلمه لفظ مَن و لفظ من شمول دارد برای کلّ عقلاء (۱) . شـیخ مفید از آیه قرآن هم اسـتفاده کرده است «کلّ من علیها فان» (۲) [۵]که این من شمول دارد. و متی برای زمان و عین برای مکان، می فرماید این حروف همه شان عمومیت دارند و دالّ بر شـمول هسـتند و در دلالت این الفـاظ بر عموم و شـمول اشـکالی نیست. این دسـته اول را مـا در اصول کنـار گذاشـته ایم. درباره دلالت الفاظ بر عموم یا الفـاظی که از حروف باشـد و دلالـت بر عموم داشـته باشـد، از محـل بحث ما بیرون رفته به خاطر اینکه نقش اصـلی و مهم در اسـتفاده از نصوص کتاب و سـنت ندارد. و در بیانات و خطابات آنچنان نقش مهمی ندارد. دسـته دوم اسـماء است. که درباره اسـماء سـید مرتضـی قـدس الله نفسـه الزکیـه می فرمایـد: این دسـته در حقیقت دلالـت بر عمـوم و شـمول که دارنـد، براسـاس صلاحیت است (۳) . دسته اول که حروف است، دلالت شان بالوضع است که «یصـحّ أن یسـتعمل فی العموم» و اما دسـته دوم که اسـماء باشد، اینها صـلاحیت دارد که بر عموم و شمول به کار گرفته بشود. این دسته دوم عبارتند از اسماء جموع مثل جمع محلی به لام و نکره در سیاق نفی، اینها دلالت بر عموم دارند اما دلالت شان بالوضع نیست، صلاحیت دارند که بکار بروند.

ص: ۲۸۷

۱- العده، شیخ طوسی، ص۲۷۴.

۲- رحمن/سوره۵۵، آیه۲۶.

۳- الذریعه فی الاصول، سید مرتضی، ص ۱۹۸.

۹. بررسی الفاظ موضوعه برای عام

۹. بررسی الفاظ موضوعه برای عامّ. در این رابطه اختلاف نظر وجود دارد. محقق قمی می گوید سه تا وجه در این رابطه آمده است: ۱. قول به وضع الفاظ، ۲. قول به عدم وضع الفاظ، ۳. قول به توقف. اما قول به وضع الفاظ که می گوییم قطعاً عام الفاظ خاصی دارند که برای عموم و شمول وضع شده است، این قول مشهور است. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این قول در حقیقت اظهر و اشهر است برای اینکه ما در مثل کلمه کلّ و در مثل کلمه جمع محلی به لام تبادر می بینیم و تبادر هم نشانه وضع است. و در عمل هم صاحبنظران از شیخ طوسی تا محققین دیگر قائل بر این هستند که عامّ الفاظ موضوعه دارد. از جمله مثلا شیخ طوسی از قدماء می فرماید: «ذهب الفقهاء بأسرهم و اکثر المتکلمین بان العموم له صیغه موضوعه» (۱) ، ایشان می فرماید: همه فقهاء یا به طور مجموع فقهاء و اکثر متکلمین بر این است که عامّ لفظ خاصی که موضوع برای عام باشد را دارد. الفاظی داریم که مخصوصا برای عام وضع شده است مثل کلمه کلّ. و اما قول دوم که قول به عدم وضع الفاظ برای عامّ. سید مرتضی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لیس فی الکلام عندنا وضعٌ للاستغراق»، ما لفظی که مستقیما از سوی واضع یا لغتاً وضع شده باشد برای استغراق، چنین لفظی نداریم که اگر در غیر استغراق بکار برود مجاز باشد. اگر می بینید بعضی از الفاظ حتی کلمه کلّ که نسبی هم بکار می رود و به بعض هم بکار می رود. این کلّ که کلّ است و نسبت به بالاتر بعض است. و جمع محلی به لام یک مجموعه ای که بعض به حساب می آید هم بکار می رود و یک مجموعه ای که کل به حساب می آید بکار می رود، مشترک است. در استعمال می بینیم اشتراک وجود دارد و پس از آنکه اشتراک وجداناً وجود داشت، هر لفظی که در معانی متعددی مشترکاً بکار رفت، براساس اصاله الاشتراک می گوییم وضع خاص ندارد و مشترک است. بنابراین می شود مشترک لفظی و لفظ خاصّ موضوعی برای عام نداریم. مثل اکرم العلماء که علماء هم برای کلّ علماء بکار می رود و هم برای مجموعه چند نفری حداقل جمع بکار می رود و این اشتراک است و بعد از که اشتراک وجود داشت براساس اصاله الاشتراک می گوییم مشترک است نه اختصاص، وضع اختصاصی وجود ندارد.

۱- العده، شیخ طوسی، ص ۲۷۸.

سوال:

جواب: حقیقت بودن چیزی است و وضع خاصّ ویژه چیز دیگری است. مدعا این است که ما لفظ مخصوص برای عامّ داریم که وضع شده باشد یا نه، سید می گوید وضع خاص نداریم، حقیقت باشد ولی مشترك است، خاصّ نیست. اما اصاله الحقیقه را سید می گوید استعمال علامت حقیقت است. این با یک دقتی گفتیم که بهترین مطلب را هم می گوید و درست هم است. لفظی که در بین اهل یک لغت استعمال بشود و اطراد داشته باشد، این استعمالش را شك بكنیم که این استعمال، استعمال حقیقی است یا استعمال مجازی است، سیره، فهم و برخورد و تلقی عموم این است که حمل بر حقیقت می کند. این معنای استعمال نشانه حقیقت است که تصور می شد که مطلق استعمال حتی با قرینه هم باشد علامت حقیقت است، اشکال می کردیم، سید بسیار دقیق می گوید. رأی سوم که توقف باشد منسوب است به ابناء عامه به شافعی. پس در مجموع این سه تا رأی اعلام شد اما پس از آن ببینیم محققین تاریخ اخیر شیخ انصاری و محقق خراسانی تا سیدنا الاستاد در این رابطه درباره الفاظ عموم چه مطالبی دارند، اینها همه بلا اشکال قائل به این هستند که الفاظ خاصّ موضوعه برای عام وجود دارد اما این الفاظ کدامند، فردا بحث می کنیم.

بررسی الفاظ عموم ۹۳/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی الفاظ عموم

بعد از که به این نتیجه رسیدیم که الفاظ خاصّی برای عموم وجود دارد، پس از آن باید بحث کنیم که این الفاظ کدامند. آنچه در کتب اصولی از قدماء تا متاخرین عنوان شده است، به طور عمده چهار مورد است: ۱. لفظ کلّ و ما یرادفه مثل جمیع، سایر و تمام. این کلمات از الفاظی است که وضع شده است برای اینکه دلالت بر شمول داشته باشد. و در این جهت فی الجمله اشکالی وجود ندارد. ۲. نکره در سیاق نفی مثل «لا رجل فی الدار»، ۳. جمع محلی به الف و لام تعریف مثل «اکرم العلماء» یا «اوفوا بالعقود» (۱) . این سه مورد بلا خلاف بر حسب تتبع از الفاظی است که دلالت می کند بر عموم

ص: ۲۸۹

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

اعتبار تقسیمات

در اصل دلالت بین صاحبنظران اشکال و اختلافی وجود ندارد. منظور از عموم یعنی دلالت بر شمول دارد. اما اختلاف نظرهایی است که این دلالت به نحو عموم است یا نیاز به مقدمه حکمت دارد و به عبارت دیگر دلالت بر عموم، عقلی است یا وضعی است، در این قسمت بحث هایی وجود دارد اما تمامی اقسام عام مشترك اند در معنا، معنای همه اقسام شمول است و مضافا بر اقسام عامّ حتی عام و مطلق شرکت در مفهوم اصلی دارد که عبارت است از شمول. شمول مفهوم عامی است که عام

و مطلق و اقسام آن را شامل می شود. تقسیم بندی گاهی از جهت دلالت است که بالوضع اگر شد می شود عام و افراد هم عطف می شوند بهم دیگر به وسیله حرف واو، و اگر دلالت بر اساس مقدمات یا قرینه حکمت بود می شود مطلق و عطف بین افراد به وسیله أو صورت می گیرد. «اعتق رقبه هذه أو تلک». مورد سوم جمع بود ولیکن درباره مفرد محلی به الف و لام تعریف بحث داریم منتها مشهور این است که مفرد محلی به لام هم از الفاظ عموم است.

کلّ وضع شده برای عموم و از دو راه معلوم می شود

اما کلمه کل و ما یرادفه، محقق خراسانی می فرماید که «لا شبهه فی أن للعموم الفاظ مخصوصه»، و بعد شک و شبهه ای نیست که کلمه کلّ در هر لغتی که به فارسی همه و به لغات دیگر، در هر لغتی که باشد، کلمه کلّ وضع شده است برای عموم. این وضع قابل انکار نیست. این وضع را از دو طریق می فهمیم: ۱. تتبع در لغت نامه ها و مصادر تعیین وضع، ۲. تبادر. نکته سوم هم اضافه می شود که به نظر می رسد نکته سوم برمی گردد به تبادر و آن این است که فحص در اصطلاحات که اگر اصطلاحات عرفی بگیریم برمی گردد به تبادر ولی اگر اصطلاحات را اصطلاحات کتب و سنت بگیریم، می شود گفت که شاهد سوم است برای اینکه وضع شده است برای عمومیت و شمولیت که در آیه قرآن می خوانیم «ان السمع و البصر و الفواد کل ذلک کان عنه مسئولا» (۱)

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶.

دلالت کلّ بر شمول از واضحات است

بلکه بعضـی از محققین می گویند که لفظ کلّ برای شـمول و عمومیت از واضـحات است و نیاز به استفاده از تبادر یا استعمال در کتاب و سنت و یا تتبع در لغت و مصادر بحث. بعید هم نیست که مطلب از این قرار باشد که کلمه کلّ دلالتش بر شمول از واضحات است و نیاز به دلیل ندارد. برای این از ضرورات نگفتیم برای اینکه ضرورات در مفاهیم عقلی بکار برده می شود، در دلالت های لفظی و وضـعی در عوض ضـرورت واضـح بکار برده می شود. در عبارات و تصـریحات شـیخ طوسـی در عده هم مراجعه کنید، کلمه واضحات را می بینید.

قول دیگر که دلالت بر شمول ندارد و ادله آن

در مقابل قولی به انکار دلالت کلّ بر شـمول است. و گفته نشود که قول است پس محل اختلاف است، قول می توانـد احتمال عقلی و وجوه احتمـالی را در نظر بگیرد. صـاحب فصول قـدس الله نفسه الزکیه برای رأی مقابـل که احیانـاً در ابنـاء عـامه رأی مخالف هم دیده شده، می گوید: قائلین به عدم دلالت کلمه کلّ بر شمول دو دلیل ارائه کرده اند: دلیل اول این است که اراده خصوص قدر متیقن است. چون که خصوص هم در ضمن اراده کل است و هم در صورتی که خود خصوص به طور مشخص اراده شود و لفـظ اسـتعمال به خصوص بشود. برای اینکه همین لفـظ خصوص در خـاصّ هم اسـتعمال می شود مثلا می گوییم «الفقیه کـل الفقیه» که این اسـتعمال در شـمول نیست بلکه اسـتعمال در خصوص است یعنی آن فقیه عـالی عـالی. یا می گوییم «اکرم کـل الرجـل»، یعنی آن مردی که تمـام عیـار مرد به حسـاب می آمـد. این اسـتعمال می شـود که محقق خراسـانی از این اسـتعمال گفته است که این اسـتعمالات به وسـیله قرینه که استعمالات به وسیله قرینه هیچ صدمه ای بر وضع وارد نمی کند. هر لفـظ بر هر معنـای حقیقی مشـخّص امکان اسـتعمال در معنای مجازی به واسـطه قرینه را دارد. بنابراین در غیر شـمول اگر بکار برده شود مجاز است ولی استعمال می شود و استعمال آن به وسیله قرینه است ادعاءً فرد را کلّ در نظر می گیرید.

سوال:

جواب: محقق خراسانی می گوید لفظ کلّ وضع شده برای شمول و برای خصوص استعمال می شود بالقرینه که قرینه آن فرد یا خاصّ ادعاءً کل تصور می شود و بعد آن یک مردی ادعاءً واحد کالف تصور می شود بعد می گوییم «کل الرجل». این استعمال مجازی است و شایع است و براساس مسلک سکّاکی ادعاء می شود و مجاز در کلمه نیست بلکه مجاز در اسناد است. فردی که معنای مجازی است، ادعاءً قائم مقام این معنای حقیقی قرار گرفته است. یک مرد ادعاءً به جای کل مردان دنیا در نظر گرفته شده است. و با این روش استعمال یک استعمال بلاغی درستی است. اما قدر متیقن آن این است که عام هم در خاص استعمال می شود و هم در معنای خودش استعمال می شود پس در هر صورت این خصوص هست که یا ضمنی است یا استقلالی. در خاصّ استعمال بشود استقلالی است و ضمن عام استعمال بشود ضمنی است، در هر دو صورت که وجود داشت و اندراج داشت، می شود متیقن. بعد از که اثبات کردیم که خصوص قدر متیقن است، حمل به قدر متیقن اولی است.

اصاله التعیین

دلیل شد بر اینکه کلّ را حمل کنیم به قدر متیقن یعنی به خصوص که حمل به قدر متیقن اولی است، برای اینکه از قبیل دوران بین تعیین و تخییر است. اخذ به قدر متیقن براساس قاعده دوران امر بین تعیین و تخییر است که اصل در دوران بین تعیین و تخییر، تعیین است. اما دلیل دوم این است که اجتناب بشود از کثرت استعمالات مجازی. به این معنا که می بینیم تخصیص بسیار زیاد است تا به جایی که گفته می شود ما من عامّ و قد خصّ، یک مقدار قلیلی که تخصیص نخورده است، آن مقدار هم کالعدم فرض شده است. اگر تخصیص و خاصّ معنای حقیقی نباشد و معنای مجازی باشد، این همه تخصیص ها همه معانی مجازی باشد، کثرت استعمال در معنای مجازی می شود و کثرت در معنای مجازی خلاف حکمت وضع و خلاف اصل که منظور از اصل مقتضای طبیعت الفاظ و معانی است. و اخلال در بلاغت وارد می کند، لذا بگوییم این معانی خاصّ و این تخصیصات معانی مجازی نیست بلکه معنای حقیقی است تا تقلیل بشود برای مجاز که این مواردی که همه اش تخصیصات است، اینها معانی حقیقی است. در نتیجه باید بگوییم که مثلاً همین کلمه کل ـ وضع شده است برای خاص و این همه تخصیصاتی که است، این معنای مجازی نیست که کثرت استعمال در معنای مجازی به وجود بیاید و حمل به قدر متیقن هم بکنیم. پس در نتیجه این دو دلیل این هدف را به دست آورد که کلّ وضع شده است برای خاص یا موضوع له آن خاص است یا حداقل مبنای سید را قبول کنیم که مشترک است. یک اصل دیگری هم بود که اگر دو تا استعمال بود یعنی به دو معنا چند استعمال بود، در صورتی که استعمال در چند معنی باشد، اصل اشتراک است، چون اثبات حقیقت و مجاز مؤنه اضافه می خواهد و اصل اشتراک است.

ص: ۲۹۲

جواب دو دلیل مخالف

اما جواب از دلیل اول که حمل به قدر متیقن بود، اولاً قدر متیقن ثابت نیست. چون که وضع ثابت شده قطعاً برای عموم و قدر متیقنی نیست. این از کلام ایشان استفاده می شود ولی تصریح به این نکرده است. وضع مشخص است و لفظ است کلّ و معنای آن هم شمول و قدر متیقنی نیست. اگر جایی به خصوص استعمال شده است مجاز بوده است، قدر متیقن کجاست؟ وضع مشخص و معنای مشخص که وضع کلّ و معنا شمول. و بر فرض اگر اغماض کنیم، قدر متیقن بودن موجب جذب وضع نمی شود که در متن آورده است موجب اختصاص وضع نمی شود یعنی وضع را به خود اختصاص نمی دهد. قدر متیقن اگر بود، قدر متیقن دارد یک لفظ مثلا علماء قدر متیقنی دارد اما لفظ علماء را آن قدر متیقن به خود اختصاص می دهد؟ نه، قدر متیقن موجب اختصاص لفظ به خود نمی شود.

سوال:

جواب: خود قدر متیقن جزء مدلول است و دیگر اقتضاء و علیت و داعویت ندارد. قدر متیقن کل نقش او این است که باعث انصراف می شود اما باعث وضع نمی شود. بنابراین قدر متیقن داعویت برای اختصاص وضع ندارد. چون در اوضاع می بینیم که یک لفظ وضع شده است برای یک مفهومی که یک حدش قدر متیقن است و یک حدش هم غیر متیقن است. اینها کلّا موضوع له می توانند باشند. قدر متیقن بودن موجب انحصار وضع به آن نمی شود. چون خود قدر متیقن اقتضای این مطلب را ندارد. و اما ردّ دلیل دوم که اجتناب از کثرت استعمال مجازی. اولا کثرت استعمال مجازی را در عمومات غیر از کلمه کلّ ممکن است ما بپذیریم و اما در کلمه کلّ قطعاً استعمال در غیر معنای عامّ یا نیست و یا بسیار به ندرت است. اصلا وجود ندارد تخصیص اکثر تا بگوییم اینجا تخصیص اکثر است. به ندرت و آن هم ادعاءً یک فرد قوی را کلّ فرض کنیم بسیار نادر است و تخصیص اکثر نیست. و ثانیاً بر فرضی که تخصیص اکثر باشد، این تخصیصات در حقیقت موجب مجازیت نمی شود. تخصیص در حقیقت تحدید معناست، تعیین حدود معناست نه برگرداندن معنا از حقیقت به مجاز. تحوّل معنا از حقیقت به مجاز نیست بلکه تحدید معنای حقیقی است. تحدید معنای حقیقی که مجاز نمی تواند باشد. بنابراین طبیعت تخصیص که گفته شده است موجب مجازیت می شود، چنین چیزی واقعیت ندارد و در دید ابتدائی فکر می کنیم که تخصیص مجازآور است، در حالی که معنای حقیقی را تحدید می کند و معنای حقیقی به قوت خود باقی است. این دو دلیل گفته شد و ردّش هم بیان شد. در نتیجه کلمه کلّ بالوضع دلالت می کند بر شمول بلا اشکال و لا اختلاف. اما از بیان ضمنی محقق خراسانی که در مورد دوم نکره در سیاق نفی شرح می دهد، شراح استفاده کرده اند که محقق خراسانی بفرماید دلالت کلّ بر شمول هم نیاز به مقدمات حکمت دارد. که اجمال مسئله این است که ما می رسیم علی التحقیق که می گوییم عبارت یک مقدار ابهام داشته است و درباره دلالت لفظ کلّ بر عموم هیچ شبهه ای نیست و محقق خراسانی هم اشکال نمی کند. یک تنظیری کرده است کلمه کلّ را با نکره در سیاق نفی، این تنظیر موجب شبهه شده است که نکره در سیاق نفی که به وسیله مقدمات حکمت دلالت بر شمول می کند کما أن کلمه کلمه کلّ یک تنظیری کرده است ولی از قلمرو کلمه کلّ همان جا تصریح می کند که وضع در عموم است. و در آخر هم می فرماید: ظهور دارد در استیعاب وضعاً که براساس صیاغت و ساختار بیان مربوط می شود به خود کلمه کلّ. در نتیجه کلمه کلّ بلا اشکال دلالت بر شمول می کند و اختلافی در این وجود ندارد. اما هیئت نکره در سیاق نفی یا جمع محلی به لام ان شاء الله فردا.

تحقیق الفاظ موضوع برای عموم ۹۳/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق الفاظ موضوع برای عموم

گفته شد که آن لفظی که قطعاً برای عموم وضع شده است به طور خاصّ و بدون ترکیب عبارت است از کلمه کلّ، سائر، جمیع، کافّه، قاطبه و ما یماثلها. که وضع شده به طور خاصّ برای عموم و فراگیری. و اختلافی بین قدماء و متاخرین اصولیین درباره وضع کلمه کلّ برای عموم و امثال آن وجود ندارد و دلالت کلمه کلّ بر عموم بالوضع است بلا خلاف

هیئات مرکّبه

و اما الفاظ دیگر که هیئت هایی هست مرکّب که این هیئات عبارتند:۱. از نکره در سیاق نهی، ۲. جمع محلی به الف و لام تعریف، ۳. مفرد محلی به الف و لام تعریف. در این دسته هم باید به یک نکته توجه کرد و آن اینکه دلالت این دسته از الفاظ بر عموم و شمول قطعی است، اختلافی در اصل دلالت وجود ندارد. اما اگر اختلافی مطرح می شود، مربوط است به کیفیت دلالت که آیا دلالت بالوضع است یا بالاطلاق.

نکته:

و این نکته را باید توجه کرد که مشهور این است که دلالت این الفاظ هم بر عموم بالوضع است. و محققین تاریخ اخیر یعنی بعد از محقق خراسانی و شاگردان شان محقق نائینی و شاگردان شان سیدنا الاستاد بر این هستند که دلالت این الفاظ بر عموم نیاز به مقدمات حکمت دارد.

توضیحی درباره دلالت بالاطلاق و دلالت بالوضع

ص: ۲۹۴

فرق جامع بین عام و مطلق: قبلا اشاره شد که محقق نائینی فرموده بود عام آن است که دلالت بر شمول دارد وضعاً و مطلق آن است که دلالت بر شمول دارد به وسیله مقدمات حکمت، این یکی از فرق ها بود. ۲. شهید در کتاب تمهید القواعد می فرماید عام طبیعت بشرط الکثره است، طبیعت بشرط شیٔ و ماهیت بشرط شیٔ است منتها به شرط کثرت. و مطلق ماهیت لابشرط است، مشروط به کثرت نیست و به یک فرد هم مطلق بکار می رود اما عام به یک فرد بکار نمی رود [(۱)](#) . ۳. عامّ شامل افراد نادر هم می شود اما مطلق افراد نادر را شامل نمی شود. ۴. عام در بردارنده الفاظ است، مطلق متضمن حصص است. به عبارت دیگر در عامّ اصطلاح افراد به کار می رود و در مطلق اصطلاح حصص بکار می رود. بهترین تعریف برای عام این بود که کلّی منطبق بر مصادیق است مثل «ان الانسان لفی خسر» [(۲)](#) و مطلق حصه دارای اشاعه است. به عبارت دیگر فرد منتشر بین افراد، اعتق رقبه، یک رقبه منتشر است و مشاع است بین همه رقبات.

سوال: این شمول بدلی می شود

جواب: آنجا گفتیم که محقق نائینی فرمود که این عامّ بدلی که مثال می زنید در حقیقت مطلق است. «اعتق رقبه» که می گوییم عام بدلی است، محقق نائینی فرمود: تسامح واضحی است و حقیقتش مطلق است.

ص: ۲۹۵

۱- تمهید القواعد، شهید ثانی، ص ۱۵۶.

۲- عصر/سوره۱۰۳، آیه۲.

سوال:

جواب: اصطلاح مشهور و در قوانین الاصول این است که این حصه مشاعه به عبارت دیگر فرد منتشر بین مجموعه است، مثلا رقبه یک فرد است، این یک رقبه بین همه رقبه هایی که رقبه است، منتشر است. یعنی هر کجا یک رقبه پیدا کنید، هست، این معنای انتشار است.

سوال: این همان بدلیت نمی شود؟

جواب: بدلیت می شود. گفتیم بدلیت که در عموم گفته شده است، محقق نائینی فرمود بدلیت برمی گردد به اطلاق. چون معیار اطلاق حصه مشاع بین مجموع یا یک فرد مطلوب بین همه افراد است. یک فرد مطلوب است ولی این فرد در بین همه افراد منتشر است که منتشر به این معنا نیست که الان یک فرد همه را فراگرفته و همه نشر شده بلکه منتشر است در جهت امتثال و در جهت فراگیری، یک فرد در بین همه مجموعه منتشر است در جهت انجام و امتثال نه اینکه خود فرد بما هو فرد وجودش منتشر باشد و همه افراد را بگیرد. ۵. سرایت و گسترش حکم طبق آنچه محقق نائینی می فرماید: سرایت و نفوذ و گسترش در عامّ به وسیله دلالت لفظ است و گسترش در مطلق به حکم عقل است (۱)

اما نکره در سیاق نفی و نهی

اما نکره مشهور این است که نکره هم عبارت است از ماهیت بشرط شئ یعنی بشرط وحدت غیر معیّنه. فرق نکره با عامّ این است که عامّ ماهیت بشرط الکثره است و نکره ماهیت بشرط وحدت غیر معیّنه است. محقق قمی این نکات را که شرح می دهد، بعد عنوان می شود که نکره در سیاق نفی یا نهی مثل «لا رجلَ فی الدار» یا «لا تعلن أحداً» که دومی در سیاق نهی است و اولی در سیاق نفی، نکره که در سیاق نفی یا نهی قرار گرفت دلالت بر عموم دارد.

ص: ۲۹۶

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۵۱.

نظر صاحب نظران در مورد نکره در سیاق نفی

و صاحبنظران در این رابطه گفته انـد که دلالت هیـچ اشـکالی ندارد. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا ریب فی دلالت النکره الواقعه فی سیاق النفی علی العموم» (۱) ، که اصطلاح لا ریب مساوی با تسالم است که در عصر ایشان گویا مورد تسالم اصحاب بوده است که نکره که در سیاق نفی قرار گرفت دلالت بر عموم دارد. و همینطور شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: نکره در سیاق نفی مثـل «ما رأیت أحـدا» قطعا دلالت بر عموم و شـمول دارد و معنایش این است که هیـچ کسـی را ندیـده است. دلیلی که شیخ طوسی در جهت اثبات عموم ارائه می کننـد یک دلیل است و آن عبارت است از صحت استثناء (۲) . درباره دلیلی که شیخ اقامه می کند دالّ بر اثبات عموم و شمول می گوید: نکره در سیاق نفی قابلیت برای استثناء دارد و استثناء کاشف از وجود عمومیت و گستردگی است. به عنوان فرعی بر اصل که استثناء متفرع بر شمول است و اگر شـمول نبود، استثناء معنا نـداشت و این دلیل انّی می شود و کاشف از عمومیت و گستردگی است. و اما محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: نکره در سیاق نفی اگر واقع بشود دلالت بر عموم دارد بلا اشـکال و تنها دلیل ایشان در این رابطه همان تبادر است. می فرماید: این ترکیب به دو نوع است: نوع اول ترکیبی است که دلالت بر عموم دارد بالتنصیص و نوع دوم ترکیبی است که دلالت دارد بر شمول بالظهور یعنی ترکیب اول نصّ در عموم است و ترکیب دوم ظاهر در عموم است. منظور از ترکیب اول نکره ای است که در سیاق لای نفی جنس قرار بگیرد. آنجا که نفی جنس باشد، نصّ در عموم است. «ما رأیت أحـداً» که مـای جنس است یا «لا رجلَ فی الـدار» که نفی جنس است و این غیر از این معنای دیگری نـدارد و هر کسـی که به لغت عربی آشـنا باشـد، بـدون هیـچ مقـدمه ای این معنا را استفاده می کند که نفی همه افرادی که هم جنس با این مدخول لا است. اما منظور از ترکیب دوم نکره ای است که در سیاق لیس قرار بگیرد،« لیس فی الـدار غیرنا دیّارٌ»، اینجا که مدخول لیس واقع شـده است دلالـت دارد بر نفی امـا محـل اختلاـف است. گفته می شود که دلاـلتش معلوم نیست بر عموم باشـد و به اقل مصـداق هم می شود اکتفاء کرد و نیازی به این نـدارد که به عموم گسترش بدهیم. بنابراین مدخول لیس که نکره باشد، محل اختلاـف است. محقق قمی می فرمایـد: حق این است که این ترکیب هم ظاهر در عموم است. ظهور را از این راه به دست می آوریم از فهم عرف و فهم عرف را هم از از تبادر استفاده می کنیم . تبادر طریقی است برای فهم عرف و گاهی فهم عرف نیاز به تبادر نـدارد و گاهی هم احیاناً فهم عرف از طریق تبادر به دست می آیـد. بعد فرق بین این دو ترکیب اعلام می شود که در ترکیب اول سـلب مطلق است و در ترکیب دوم مطلق سلب است. سلب مطلق نصّ در نفی عامّ است که مطلق صفت برای سلب می شود یعنی سـلبی که همگـانی باشـد، مطلق وصف برای سـلب می شود. این مفـاد نفی جنس است. و در ترکیب دوم که به توسط لیس باشـد، مطلق سـلب است که هم صـادق بر بعض می شود و هم صادق بر عموم. نکته ای که محقق قمی اضافه می کند این است که درباره سـلب مطلق استثناء راه ندارد و درباره مطلق سلب استثناء جایز است. اگر سلب مطلق شد، استثناء جایز نیست و تناقض می شود. سـلب مطلق است و دیگر معنا نـدارد که گفته بشود الّا پس مطلق نیست، سـلب اگر مطلق است الّا «ما رأیت احداً الا زیداً» پس سـلب مطلق نشد. اگر سـلب مطلق شد، اسـتثناء راه ندارد مثل «لا رجلَ فی الدار» که سـلب مطلق است «الا شـخصٌ واحد»، این منافات با سـلب مطلق دارد. اما اگر گفتیم که «لیس احدٌ یکرمک»، این سـلب می کند مدخول خودش را اما نه سـلب مطلق بلکه مطلق سـلب یعنی ممکن است بگوییم الان کسـی نیست و چنـد ساعت بعد کسـی باشد. مطلق سـلب جایز است استثناء بگیرد و سلب مطلق جایز نیست که استثناء بگیرد.

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۱۷۸.

۲- العده، شیخ طوسی، ص ۳۳۴.

سوال: این بیان با کلام شیخ در تعارض شد، کلام شیخ می گفت که استثناء شاهد است.

جواب: استثناء در حقیقت قابلیت استثناء است. یک وقتی استثناء قابلیت دارد و مانع به وجود می آید و یک وقتی مانعی نیست مثل ترکیب به لیس که اشکال ندارد.

سوال: در لا اله الا الله که نفی جنس است استثناء شده

جواب: «لا اله الا الله» ترکیب اثبات بعد از نفی در یک کلمه ترکیب نفی نیست. آنجا اصلاً زمینه برای نفی جنس نیست، چون در یک ترکیب علی الاتصال اثبات بعد از نفی اگر آمد، ساختار حصر می شود و جمله حصریه می شود و بعد بحث می کنیم که دلالت بر مفهوم دارد یا ندارد.

سوال: استثناء از مثبت و استثناء از منفی فرق نمی کند

جواب: فرق نمی کند. عمدتاً اثبات بعد از نفی می گفتیم هرچند در عنوان ها آمده است نفی بعد از اثبات یا اثبات بعد از نفی، هر دو مفید

حصر است. در حقیقت ارتباط اثبات و نفی حصر ایجاد می کند.

کلام محقق خراسانی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه پس از مرور به این بحث می فرماید: نکره در سیاق نفی بالضروره دلالت بر عموم دارد و عمومیتش قابل انکار نیست. برای اینکه طبیعت معدومه با وجود یک فرد قابل تحقق نیست. «لا رجلَ» که طبیعت معدومه است این بدون نفی همه محقق نمی شود. اگر یک فرد موجود باشد، طبیعت معدومه نخواهد بود. و این مقتضای ذات نفی طبیعت است. که نفی طبیعت «لا ـ یتحقق بنفی الجمیع». این مقتضای طبیعت است. می فرماید: دلالت این ترکیب یعنی نکره در سیاق نفی بر عموم یک ضرورت است، و ضرورت که بشود جای اختلاف نیست. اما این دلالت عقلی است، دلالت وضعی نیست. بعد در دلالت عقلی اش بر عموم هیچ شبهه و اشکالی وجود ندارد. بنابراین دلالت بر شمول قطعی است اما درباره کیفیت دلالت بحث است، مشهور این است که این دلالت بالوضع است و محقق خراسانی می فرماید که این دلالت به حکم عقل است. از محقق خراسانی، محقق نائینی و سیدنا الاستاد هم تبعیت کردند، نظر محققین صاحبان مکتب اصولی عصر اخیر این است که دلالت این ترکیب بر عموم به واسطه مقدمات حکمت است. لذا محقق خراسانی می فرماید: این نکره ای که در سیاق نفی است، باید مرسله و مطلقه باشد نه مهمله یا مقیده یا مبهمه. شرطش این است که قابلیت برای اطلاق وجود داشته باشد که این دلالت اطلاقی است. شرح این استدلال بماند برای جلسه آینده.

نظر محقق خراسانی درباره نکره در سیاق نفی ۹۳/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق خراسانی درباره نکره در سیاق نفی

گفته شد که اگر نکره در سیاق نفی واقع بشود، قطعاً دلالت بر شمول دارد. محقق خراسانی هم این مطلب را عقلی و ضروری اعلام کرد.

شرط مرسله بودن

ولیکن یک تتمه ای را اضافه فرمودند که نکره در سیاق نفی دلال بر شمول دارد به شرط اینکه طبیعت مرسله باشد اما اگر طبیعت مهمله بود دلالت بر شمول ثابت نیست. منظور از مرسله یعنی طبیعت مطلق، یعنی طبیعتی قیودی ندارد و ابهام هم ندارد، قلمرو واضح و وسیع است. پس مرسله دو تا خصوصیت دارد که عبارت بود از وسعت و واضح، واضح است که مبهم نیست و وسعت دارد که مقید نیست. در مقابل مرسله دو تا نقطه خلاف وجود دارد: مهمله و مقیّده. مهمله طبیعتی است که ابهام دارد، نامشخص است چقدر است کم یا زیاد در هاله ابهام است. و محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه و از قدماء مثل صاحب معالم می فرمایند: طبیعت مهمله در قوّت طبیعت جزئیه است. ایشان مهمله را که ابهام دارد و درجات نامشخص دارد، آن مقداری که مشخص است جزئی است. لذا گفته می شود که مهمله در قوت جزئیه است. و اما مقیّده که طبیعتاً به طور صریح قید آمده، در این صورت که قید آمده باشد از اطلاق جلوگیری صورت گرفته است. بنابراین مرسله که همان مطلقه بود و مهمله که همان مبهمه بود و مقیّده هم در برابر مطلقه قرار می گیرد و مهمله در برابر مرسله قرار می گیرد ولی مرسله به مطلقه ترجمه می شود و مهمله را مبهمه ترجمه می کنیم.

ص: ۲۹۹

راه تشخیص ارسال

اما راه تشخیص ارسال چیست؟ از مقدمات حکمت که مقدمات اگر بود نتیجه اش رفض القیود است و رفع اجمال و اهمال است. مقدمات حکمت هر دو مانع را برمی دارد، از یک سو رفع اهمال و اجمال می کند و مهمله را مبدل می کند به مرسله و از سوی رفض قیود می کند و تقیید را از بین می برد. بنابراین طبیعت مرسله هم معلوم شد. محقق خراسانی می فرماید: در صورتی که نکره مدخول نفی یا نهی قرار بگیرد در این صورت این طبیعت یعنی همین مدخول و همین نکره، این باید مرسله باشد. اگر مرسله نبود، شمول استفاده نمی شود، آنگاه یا به شکل اهمال و یا به شکل تقیید قضیه صورت می گیرد. بنابراین در جهت اثبات شمول نیاز به مقدمات حکمت وجود دارد.

سوال:

جواب: معنای اطلاق این است که احتمال قید را رفع می کند و معنای عام این است که احتمال خصوصیت را نفی می کند،

این خود معنای اطلاق و عموم است. احتمال کارساز نیست، فقط یک جا که عام وارد شده است نسبت به یک موردی و برای آن مورد احتمال خصوصیت وجود دارد در حد احتمال عقلائی، در آنجا عام اختصاص پیدا می کند به مورد خودش.

اشکال و جواب

اما بعد خود ایشان یک اشکالی را تصور می کند و جواب می دهد، اشکال این است که این کلامی که ما گفتیم که دلالت نکره در سیاق نفی بر شمول نیاز به مقدمات حکمت دارد با رأی اول ما تطبیق نمی کند. کلام اول ما این بود که «تدلّ علی الشمول دلاله عقلیّه ضروریه»، اگر دلالت عقلیه و ضروریه بود، نیاز به مقدمات حکمت ندارد. صدر و ذیل با هم تطبیق نمی کند. در جواب می فرماید: نطاق مدخول و قلمرو مدخول نفی دو صورت دارد: صورت اول مدخول محدود است، آن مقداری که از سوی متکلم اراده شده است که در متن دارد «ما یراد من المدخول». دلالت نکره در سیاق نفی بر «ما یراد من المدخول» عقلی و ضروری است. و اما صورت دوم که عبارت است از قلمرو وسیع به شکل «ما یصلح أن ینطبق» که این صورت همان شمولی است که از اطلاق و عموم استفاده می شود. بعد ایشان بر این مبنا می فرماید: دلالت نکره در سیاق نفی بر شمول مدخول به معنای ما یراد قطعی و ضروری است و اما دلالت نکره بر شمول مستفاد از اطلاق و شمول به معنای «ما یصلح للانطباق» دلالت مدخول به این معنای وسیع نیاز به مقدمات حکمت دارد.

ص: ۳۰۰

سوال: این نکره در سیاق نفی دلالتش قطعی است ولی از مقدمات حکمت کمک می گیرد و این طریقش است و او خودش دلالت ناقصی دارد و این کامل می کند.

جواب: آن دلالت دارد، دلالتش ناقص است مثل تتمیم کشف و مقدمات حکمت کامل می کند. لذا اینکه می گوییم مقدمات حکمت و در ابتداء گفتید دلالتش عقلی و قطعی شد، می گوییم دلالتش در حد ناقص است ولی است، مقدمات حکمت که بیاید کامل می کند. آن ناقص هم طوری نیست که مدخول یا قلمرو خاص داشته باشد. آن هم یک شمولی است منتها شمولی که در محدوده مدخول مراد است. شمول است ولی ما می خواهیم آن شمول را کامل کنیم که به وسیله مقدمات حکمت است. یک نکته ای را هم ایشان اشاره کرده اند که فهم مطلب را برای بعضی از محشی ها و شرّاح مشکل کرده باشد، می فرماید: مثل دلالت عام بر عموم وضعاً، مثل لفظ کل که چطوری بر عموم وضعاً دلالت می کند این دلالتش قطعی و وضعی است. با همه این اوصاف که دلالتش بر شمول وضعی و لفظی هم است، با آن هم می بینیم که قابل تقیید است و قیود زیادی می تواند داشته باشد. این نتیجه اش این می شود که عام مثل کلمه کلّ که قطعاً و وضعاً دلالت بر شمول می کند، امکان تقیید دارد. این برای این آوردیم که دلالت اولی چیزی است و متممات چیز دیگری است. منتها متمّم در اطلاق موسّع بود و متمّم در عام مضیّق است. هر عنوانی که گفتیم معنایش این نیست که متمّم و مکمل نداشته باشد، مقدمات حکمت مکمل است، چنانچه در وضع کلّ برای عموم قیوداتی داریم که این متمّمات می شود مضیّق و در نکره در سیاق نفی که دلالتش بر عموم بود، این متممی دارد که متمم آن می شود موسّع. این مثال در این حد است. از اینجا تلقی شده است که محقق خراسانی کلمه کلّ را هم می گوید که نیاز به مقدمات حکمت دارد که این تلقی خلاف نظر ایشان شاید باشد. بعد می فرماید: «نعم لا یبعد»، که برای این چند تا معنا آورده اند که معنای صحیح که محشی های فاضل مثل مرحوم فیروزآبادی صاحب عنایه الاصول و آنچه فهم بنده هم رسیده است، این نعم لا یبعد استدراکی است مربوط به دلالت نکره در سیاق نفی. آنجا که گفته بود لا یخفی که باید طبیعت مرسله باشد نعم لا یبعد که نکره در سیاق نفی ظهور دارد در استغراق. بنابراین در انتهاء ظهور لفظی برای نکره در سیاق نفی ایشان اعلام می کنند که دلالت نکره بر شمول از یک سو قطعی و ضروری است و به اعتبار معنا که انعدام طبیعت محقق نمی شود مگر به انعدام جمیع افراد که از این جهت می شود عقلی و بعد می گفتیم از لحاظ لفظ، لفظ و ترتیب ظهور دارد در استغراق. بنابراین به این نتیجه رسیدیم که نکره در سیاق نفی دلالت بر عموم دارد و این عموم و شمولش قطعی است.

ص: ۳۰۱

عموم از ناحیه لفظ و اطلاق از ناحیه معنی استفاده می شود

نکته دیگری که اینجا است، یک فرق بین اطلاق و عموم این بود که عموم از جهت لفظ می آید و اطلاق از جهت معنا می آید، ایشان دو تا بیان از دو جهت بیان می کند، آنجا که می گوید عقلی و قطعی است از جهت معناست و آنجا که می گوید ظهور دارد در استغراق از جهت ترکیب لفظی است و تنافی هم نیست.

سوال:

جواب: اینکه اگر دلالت ضروری و عقلی باشد نیاز به مقدمات حکمت ندارد، گفتیم دلالت عقلی و ضروری است در حد قدر متیقن از مدخول ولی مقدمات حکمت مکمّل است و این مکمّل موسع است. هر اطلاق و هر دلالت شمولی و حتی دلالت وضعی بر عامّ متمّم دارد. چنانچه کلمه کلّ که دلالتش بر شمول وضعی هم است، متمّم دارد که آن متمم آن می شود مقیّد و ضرری به اصل وضع عام بر شمول نمی زند. اینجا هم متمّم دارد منتها متمّمی که درباره عام گفتیم مقید بود و متممی که درباره نکره گفتیم موسّع می شود. آن مضیّق بود و این می شود موسّع. آن مقدار دلالت قطعی ضروری که نکره در سیاق نفی دارد را مقدمات حکمت تکمیل می کند، چون که اگر مقدمات حکمت نباشد، طبیعت می شود مهمله و ابهام دارد هرچند یک شمولی است اما تا چه حد است قدر متیقن را بگیرد. بنابراین ارسال بیاید تا وضوح و گسترش را بفهماند.

آراء صاحبنظران دیگر: محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه درباره نکره در سیاق نفی همان رأی محقق خراسانی را تایید فرموده که نیاز به مقدمات حکمت دارد و مقدمات حکمت شمول را کامل تر می کند. و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این قسمت را تایید می کند، می فرماید: نکره در سیاق نفی اگر مقدمات حکمت نباشد، باید به قدر متیقن حمل بشود. برای اینکه طبیعت مبهم می شود و در صورت ابهام آنچه که می توان استفاده کرد همان حمل به قدر متیقن است و بیشتر از آن دلیل دیگر ندارد، دلیل بیشتر از شمول قدر متیقن در تشکیک و تردید قرار دارد، دلیلی که در تشکیک و تردید قرار دارد مطلب را نمی تواند ثابت کند. بنابراین باید مقدمات حکمت باشد تا این شمول استفاده شود (۱) . تا اینجا نظر محقق خراسانی نسبت به دلالت نکره در سیاق نفی بر شمول نیاز به مقدمات حکمت دارد از حیث معنا و محقق اصفهانی هم این مطلب را تایید فرمودند و سیدنا الاستاد هم رأی ایشان را در همین مورد تایید کردند. و اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلالت نکره واقعه در سیاق نفی بر سلب کلّی که در حقیقت یک سالبه کلّیه است و قابل انکار نیست. «لا رجلَ فی الدار» بدون ابهام یک سالبه کلیه است و اصلاً دلالتش وضعی است و نیاز به مقدمات حکمت ندارد. اینجا اگر بخواهید ابهامی اعلام بکنید، دیگر سالبه کلّیه وجود ندارد. بعد از سلب کلّی معنا این می شود که تمامی افراد و مصادیق منتفی است. پس نکره در سیاق نفی دلالتش بر شمول و عموم وضعی است. برای اینکه ترکیب قضیه می شود سالبه کلّیه و اشکالی نیست (۲) . در نتیجه این مطلب که نکره در سیاق نفی دلالت بر عموم و شمول می کند از دید صاحبنظران از شیخ طوسی تا مشهور تا محقق خراسانی و سیدنا الاستاد و محقق اصفهانی اشکال و ابهامی برنخوردیم فقط یک بحث تحقیقی بود که محقق خراسانی تعرض فرموده بود. نتیجه این شد که شمول از این ترکیب قطعاً استفاده می شود و در این رابطه بحث نیست اما در تحلیل و تجزیه که از جهت معنا و لفظ وارد بشویم بحثی است که در نتیجه اختلافی در کار نیست. قضیه نکره در سیاق نفی واضح شد. اگر نکره در سیاق نهی هم وارد بشود، همین معنا را دارد که فرقی ندارد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۱۵۶.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۴۴۶.

جمع محلی به الف و لام و مفرد محلی به الف و لام

این دو تا ترکیب دلالت شان از چه قرار است؟ جمع محلی به لام مشهور و حتی رأی محققین اخیر بر این اند که جمع محلی به الف و لام دلالت بر شمول دارد قطعاً اما مفرد محلی به الف و لام محل بحث و اختلاف است که ان شاء الله در جلسه آینده بحث کنیم.

جمع بندی دوران امر بین تخصیص و تخصّص ۹۳/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی دوران امر بین تخصیص و تخصّص

شرح مسئله گفته شد و آراء بیان شد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه ظاهر کلام شان قائل به جریان اصاله عدم تخصیص است. محقق خراسانی قائل به عدم اثبات تخصّص به وسیله اصاله عدم تخصیص. و سیدنا الاستاد فرمودند که اصاله عدم تخصیص اساساً زمینه ندارد. برای اینکه اصاله عدم تخصیص جایی جاری می شود که شک در خروج حکمی با احراز فردیت باشد. بعد یک تکمله داشت که اگر امر دائر بشود بین مفهوم زید، در این صورت که شبهه مفهومی باشد اصاله عدم تخصیص جاری می شود. به این معنا که عامی است «اکرم العلماء» و خاصی است «لا تکرم زیداً». ولی این زید مردّد است بین زیدی که عالم است و بین زیدی که جاهل است که از افراد عام نیست. در این صورت شبهه مفهومیه است و در اینجا زمینه برای اصاله عدم تخصیص آماده است. اصاله عدم تخصیص به این صورت است که «لا تکرم زیداً» مردّد بین زید عالم و زید جاهل، زید عالم هم تشخیص می دهیم و زید جاهل را هم تشخیص می دهیم. «لا تکرم زیداً» آمده است، اینجا امر دائر است بین تخصیص و تخصّص که اگر منظور از «لا تکرم زیداً» زید عالم باشد تخصیص است و اگر منظور از «لا تکرم زیداً» زید جاهل باشد تخصّص است. می فرماید: در این صورت اصاله عدم تخصیص جاری می شود. چون فردیت برای عام محرز است که زید عالم را می شناسیم. تردیدی که وارد شده است شک در خروج حکمی ایجاد می کند. شک می کنیم که این زید از حکم عام که وجوب اکرام باشد، خارج شده است یا خارج نشده است زمینه برای اصاله عدم تخصیص که همان عموم است اماده است. (۱)

ص: ۳۰۴

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۲۳۶.

اشکال به کلام سید خوئی و جواب آن

اما اگر اشکال بشود که ما در بحث مخصص مجمل خواندیم اگر شبهه مفهومی بود و امرش دائر بود بین متباینین، تمسک به عام امکان نداشت. اینجا هم امر دائر است بین متباینین. و سید فرمود که قطعاً در صورتی که مخصص مجمل مردد باشد بین متباینین جایی برای تمسک به اصاله العموم وجود ندارد. (۱) ولی اینجا می فرماید: اگر مسئله از این قرار باشد، می شود به

اصاله عدم تخصیص که همان اصاله العموم است، تمسک کرد. هر دو مطلب درست است. اما حل اشکال، اولاً بر سبک سیدنا الاستاد هر دو مثال را کنار هم قرار بدهیم، آنگاه مثال که مصداق است به مفهوم بیاوریم و آنگاه مطلب را اعلام کنیم. در بحث اجمال مخصص که تردید در مفهوم بین متباینین بود، مثال این شد که «اکرم العلماء» آمده است بعد عیناً «لا تکرم زیداً» آمده است، اما این زید مردّد است بین زید عالم ابن خالد و زید عالم ابن بکر. در آن مثال هر دو فرد از افراد عالم بود. آنجا دیگر مخصص در هاله اجمال قرار می گرفت و اجمال آن به عام سرایت می کرد و نمی شد نسبت به آن شبهه تمسک به عام بکند. و اما اینجا مثال این است که می گوییم «اکرم العلماء» و «لا تکرم زیداً»، منتها این زید مردّد است بین زید عالم که فرد عام است و زید جاهل که فرد عام نیست. بنابراین آن زید عالمی که فرد عام است، تحت شمول عام است و مزاحمتی ندارد، و ترجیح بلا مرجح نیست. بنابراین عام است و فرد خودش که زید عالم است، شک در خروج این فرد از حکم می کند و جای تمسک به عام است. لذا شبهه مفهومیه بین اقل و اکثر داریم، بین متباینین داریم و شبهه مفهومیه سومی داریم که نه بین متباینین است و نه بین بین اقل و اکثر، مثالش اینجاست. اینجا متباینین است اما متباینین لغوی است نه متباینین اصطلاحی که بین افراد خود عام باشد. پس شبهه در حقیقت شبهه بین متباینین نیست.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۸۲.

تحقیق

در جمع بندی آراء که معلوم شد، تحقیق این است که این بحث یعنی دوران امر بین تخصیص و تخصّص همانطور که محقق خراسانی فرمودند و سید هم اشاره داشتند، اصاله عدم تخصیص که اصل لفظی است و مثبتاتش اعتبار دارد، اما منظور از مثبتات چه باشد؟ آن مثبتاتی که اعتبار دارد عبارت است از لوازم بین بالمعنی الاخص. چون مثبتات یعنی دلالت لفظ بر لوازم و به عبارت دیگر مثبتات یعنی دلالت التزامیه.

لازم بمعنی الاخص و اعم

این دلالت التزامیه را گفتیم برگرفته از بیان محقق نائینی که لازم بین بالمعنی الاخص و بین بالمعنی الاعم فرقش این است که لازم از لوازم مدلول لفظی باشد نه اینکه لازم به حکم عقل و به عنوان یک ارتباط بین ملزوم و لازم از دید عقل باشد. دلالت التزامی که تابع دلالت مطابقی است، آن دلالت التزامی است که لوازم از دلالت لفظی استفاده بشود. ما دلالت التزامیه را جزء دلالت لفظیه می دانیم. اما اگر لازم بود مثل وجوب مقدمه واجب و مثل امر به شئ نهی از ضد، لازم است اما لازم به حکم عقل است، این جزء دلالت لفظی واقع نمی شود. بنابراین مثبتات که حجیت دارد باید از اساس دلالتی وجود داشته باشد، اما جایی که لازم عقلی است آن هم غیر بیّن، آنجا اصلاً دلالت التزامی وجود ندارد تا اینکه بگوییم لازمش را ثابت می کند یا ثابت نمی کند. بنابراین در این مورد اصاله عدم تخصیص لازم بین آن اثبات تخصّص نیست بلکه لازم عقلی مثل امر به شئ نهی از ضد است که تخصیص نبود تخصّص است. و مثل بحث تلازم بین ضدین می شود که یکی نباشد دیگری هست. تلازم بین ضدین قطعاً جزء دلالت التزامی به حساب نمی آید. و اما مسئله غساله استنجاء، بحث در این بود که شیخ انصاری فرمود: در استدلال فقهی برای اثبات طهارت ماء الاستنجاء به اصاله عدم تخصیص تمسک می شود، یعنی خروجِ حکمی نیست به این نحو که خود آب استنجاء نجس باشد و حکمش عفو باشد. عدم تخصیص را که گرفتیم نتیجه اش تخصّص می شود که ماء استنجاء طاهر است و نجس نیست. اما تحقیق این است که در دوران امر بین تخصیص و تخصّص ما به ظاهر بیان باید مراجعه کنیم. اگر ظهورات در حدی بود که نمای تخصیص داشت، شک در تخصّص زمینه ندارد. بنابراین با استفاده از بیانات سیدنا الاستاد اعلام می شود که تحقیق این است که درباره طهارت ماء استنجاء نحوه بیان تخصیص است، برای اینکه یک عموم داریم تحت عنوان عموم انفعال ماء توسط ملاقات به نجس. و درباره ماء استنجاء نص خاص آمده است که گفته است «لا بأس به». دقیقاً صورت مسئله صورت تخصیص است. آن عام را تخصیص داده به این معنا که ملاقات موجب تنجیس می شود الا در ماء استنجاء. در این رابطه یک روایتی را هم مورد استناد قرار بدهیم معتبره عبدالکریم بن عتبه الهاشمی از امام صادق علیه السلام «سألته عن الرجل یقع ثوبه فی الماء الذی استنجی به أینجّس ذلک ثوبه قال لا». [(۱)] عبارت نشان می دهد که یک تخصیص واضح است. می گوید سوال کردم از امام صادق علیه السلام درباره مردی که به ثوبش آب استنجاء اصابت کرده، آیا این اصابت ماء استنجاء آن ثوب را نجس می کند؟ آقا می فرماید: لا. دقیقاً یک استثناء واضحی است نسبت به قاعده انفعال. بنابراین در صورتی که ما به ظاهر نصوص دسترسی داشته باشیم و ظهورات و ترکیب کلمات برای ما به طور واضح تخصیص نشان بدهد، نیاز به اصل نداریم. بنابراین در بحث ماء استنجاء و طهارت آن نصوص خاصه باب کافی است، از اساس احتیاج به تمسک به اصل وجود ندارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۱۶۱، ابواب ماء مضاف و مستعمل، ب ۱۳، ح ۵.

تمسک به عام قبل از فحص

یکی از مسائل معروف در بحث عام و خاص مسئله تمسک به عام قبل از فحص است. یعنی عامی داریم در نصوص کتاب و سنت، پس از دست یافتن به این عام، سند درست است و خود ترکیب درست است، باید به مقتضای آن عام عمل کنیم. مثلاً آمده است «اکرم الضیف»، ما متن را می بینیم و سندش را می بینیم همه کامل شد، اگر از نصوص روایی باشد هر سه اصل احراز بکنیم: اصاله الصدور، اصاله الظهور، اصاله الجهه. اصاله الصدور و اصاله الظهور که معلوم است و اصاله الجهه معروف این است که فقط از یک جهت اعلام می کنند که در مقام تقیه نباشد، ولی از دید صاحبنظران اصاله الجهه یعنی جهت خاص نداشته باشد مثل «کلوا مما امسکن». و در جهت مجامله نباشد، یک کسی قابلیت گرفتن سوال را به طور کامل ندارد اما آمده سوال می کند، امام مجامله می کند و دو جمله مختصر می گوید، در جهت مجامله است، یا جهت خاص دارد یا جهت تقیه. پس اصاله الجهه تنها منظور جهت تقیه نیست بلکه جهت خاص و جهت مجامله هم است. بعد از این بحث وجود دارد که فحص از مخصص بکنیم به عنوان فحص اجتهادی. برویم تتبع بکنیم و استفراغ وسع و تتبع اجتهادی تا معارضات و دلیل خاص را باید پیدا بکنیم که دلیل خاصی است که این عام را تحدید کرده باشد یا به عموم این عام عمل کنیم؟

دو قول در مسئله

دو قول وجود دارد: قول اول این است که فحص لازم است و تمسک به عام قبل از فحص درست نیست. باید فحص از مخصِّص و معارض به عمل بیاید. این قول مشهور بلکه مورد اجماع هم اعلام شده است. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اکثر بر این است که تمسک به عام قبل از فحص جایز نیست، بلکه در این رابطه نفی خلاف اعلام شده است بلکه اجماع ادعاء شده است. (۱) اجماع را هم مرحوم وحید بهبهانی در کتاب فوائد اعلام فرموده اند. (۲) و شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: عدم جواز تمسک به عام قبل از فحص رأی ای است که مورد اتفاق محققین است. و همان بیان محقق قمی را ادامه می دهد، می فرماید: نفی خلاف هم گفته شده است بلکه اجماع هم ادعاء شده است. (۳) بعد شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه طرح مسئله را عنوان می کند، می فرماید: این مسئله از جزئیات و مصادیق فحص اجتهادی است. اما ادله قول به عدم جواز تمسک به عام قبل از فحص ان شاء الله برای فردا.

تحقیق تکمیلی درباره جمع محلی به لام تعریف ۹۳/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره جمع محلی به لام تعریف

گفته شد که مشهور این است که جمع محلی به لام بالوضع دلالت بر عموم می کند و شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه هم همین مطلب را در ابتداء بحث اعلام فرمودند

ص: ۳۰۸

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲- فوائد الحائریه، وحید بهبانی، ص ۲۰۱.

۳- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۹۷.

نظر محقق نائینی و تایید سید الخوئی و سید الامام

و از محققین عصر اخیر مانند محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه همین مطلب را تایید فرموده اند. می فرماید: جمع محلی به لام تعریف به وسیله خود این ترکیب دلالت بر شمول دارد نه به وسیله مقدمات حکمت. بعد می فرماید: جمع که وضع شده است برای معنای وسیعی دارای مراتب از اقل جمع تا آنجا که قابل انطباق بشود و آنگاه الف و لام تعریف که داخل بشود بر این کلمه، معنای الف و لام تعریف جز تعریف و تعیین چیز دیگری نیست، معنا را تعیین می کند. الف و لام که آمد معنا این می شود که این مدلول بتمامه متعین است. مثلاً علماء که جمع است العلماء که گفته بشود معنایش این است که آنچه در قلمرو علماء است، متعین است و دلالت بر تعیین می کند. و از آنجا که این تعیین فقط با اقصی مراتب تطبیق می کند نه به مراتب متوسطات و نه به مرتبه اولی یعنی به جمعی که بالاتر از سه عدد باشد یا فراتر از آن. آن مراتب غیر متعین است و با الف و لام

تعریف تطبیق نمی کند. بنابراین از آنجا که مراتب جمع غیر متعین است و الف و لام هم تعیین می آورد و اقل جمع هم قطعاً مراد نیست «فینتهی الی ان المقصود هو اقصی مراتب من الجمع و هو المطلوب» (۱) . به عبارت دیگر خلاصه فرمایش محقق نائینی این است که الف و لام که بر کلمه جمع وارد بشود افاده تعیین می کند. جمع مراتب دارد، یک مرتبه ابتدائی دارد که عبارت است از اقل جمع، مراتب متوسطات دارد تا انتهاء و تا آخرین مرحله. مسلماً مرحله ابتدایی که مراد نیست که «اکرم العلماء» را بگوید سه نفر فقط، اینکه قطعاً مراد نیست. و مراتب متوسطات متعین نیست، نمی شود خطاب شامل مصداق غیر متعین بشود. با این توضیح یک راه بیشتر باقی نخواهد بود و آن اینکه جمع به اضافه الف و لام دلالت کند بر اقصی مراتب جمع که همان شمول و استغراق است. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه دقیقاً همین مطلب محقق نائینی را تایید می فرماید با عبارت نسبتاً واضح تری که مطلب چون خیلی نزدیک است نیاز به تکرار نیست. و همینطور امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه همان عبارت محقق نائینی را به کار می برد که جمع محلی به لام شامل اقصی مراتب جمع می شود و یک شرح و توضیحی را هم اضافه می کند و آن این است که جمع تنها بدون الف و لام می بینیم که اصلاً شمولی ندارد، علمای بدون الف و لام ظهور در شمولیت ندارد. به همان معنای جمع نحوی اکتفاء می کند که سه عدد و بالاتر از آن. و همینطور مفرد محلی به لام را می بینیم که آن هم دلالت بر شمول ندارد. ولی اگر الف و لام زمینه بشود به جمع می بینیم که شمول استفاده شد. گویا جمع محلی به الف و لام ظهور وضعی دارد در شمول و عموم (۲)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص۴۴۵.

۲- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص۲۳۸.

جمع بندی آراء

این صاحبنظرانی که قائلند براینکه جمع محلی به لام دلالت بر شمول می کند وضعاً گفته شد و مشهور و شیخ علی احد قولیه و محقق نائینی تا امام خمینی و سیدنا الاستاد. اما دسته دوم که می فرمایند: جمع محلی به لام دلالت بر شمول دارد اطلاقاً که عبارتند از محقق خراسانی و محقق اصفهانی (۱) و شیخ طوسی علی احد قولیه یا شیخ طوسی در انتهای بحث. محقق نائینی یک تتمه ای دارد که بعد از که دلالت جمع محلی به لام بر شمول ثابت شد آنگاه نوبت به این می رسد که تحقیق بکنیم که این عام و این جمع محلی به لام از کدام نوع شمول است؟ استغراقی است، مجموعی است یا بدلی؟

نوعیت شمول

محقق نائینی می فرماید: اصل در عموم استغراق است. برای اینکه عام مجموعی نیاز به یک وصف زائدی دارد و وصف زائد در لفظ و عام بدلی هم نیاز به قید زائدی دارد در معنا که طبیعت ساریه مطلوب باشد و بدلیت اشاعه داشته باشد. هر دو نیاز به قید زائد دارد اما در صورتی که قید زائد نه عموم بدلیت و نه وصف مجموع وجود نداشت، به طور طبیعی استغراق یعنی همان عام استغراقی یا افرادی محکّم است. عام استغراقی معنایش این است که بعض مراتبش مجاز است بلکه همه افراد خودش دلالت می کند انحلالی و حقیقی منتها اصل مدلول و صیغه که ما در اثبات اصل مدلول بحث می کنیم اما شمولش بر بعض و بر کلّ یکسان است و استغراق است. استعمال چیزی است و اثبات وضع چیز دیگر است. وضعش ثابت می شود برای اقسام اما استعمال در این مراحل و این مراتب استعمال عامّ استغراقی است و بر همه افراد یکسان است. انسان به یک فرد و به همه انسان ها صدقش یکسان است. اینکه می گوییم اصل استغراق است چه اصلی است؟ باید بگوییم که این اصل همان اصاله الاطلاق است و در حقیقت رفض القیود است.

۱- نهایه الدرایه، محقق اصفهانی، ج ۱، ص۳۱۲.

تحقیق: صاحبنظران دو دسته شدند و وجه اشتراک شان دلالتش بر عموم اطلاقی است

گفتیم که تمامی صاحبنظران دو دسته شدند و یک وجه مشترک دارند و آن دلالت بر شمول و عموم. اما یک دسته گفتند دلالت بر شمول بالوضع است و دسته دوم از محقق خراسانی و من تبعه بر این شدند که دلالت به وسیله مقدمات حکمت است. هر دو قول در واقع منتهی می شود به یک قول به این معنا که اشاره کرده بودیم که گفتیم دلالت بر شمول وضعاً ناقص است و به وسیله مقدمات حکمت کامل می شود، مکمّل دارد که آن موقع رأی محقق خراسانی را توجیه می کردیم اما الان در تحقیق می گوییم مطلق با عام در حقیقت از هم جدا نیست. به این معنا که اگر لفظ عامی بود قطعاً مقدمات حکمت را دارد. همین اکرم العلماء که جمع محلی به لام است، اگر قرینه باشد بر قدر متیقن و اگر مولی در مقام بیان نباشد اصلا بیان صورت نمی گیرد. بنابراین در خود بیان مولی که جمع محلی به لام ذکر بشود، مقدمات حکمت هم همراه اش است منتها ما آنجا به خاطر جلوه لفظی مقدمات حکمت که در ضمن است به اش توجه نمی کنیم. برجسته نمی کنیم و الّا مقدمات حکمت این بود که مولی در مقام بیان باشد که در جمع محلی به لام اگر مولی در مقام بیان نباشد دلالتی ندارد، مولی مجامله کرده دلالت نمی کرد. و اگر قرینه باشد بر قدر متیقن باز هم عموم بیانی نیست. بنابراین آن مقدمات حکمت از لفظ عام جدا در واقع نیست منتها چون جلوه لفظ عام برجسته است نیاز به ذکر آن مقدمات نیست و مقدمات را تحت الشعاع قرار می دهد. لذا به آن نکته برجسته که دلالت لفظ باشد توجه می شود و از مقدمات حکمت غافل و الّا اگر توجه کنیم در درون جمع محلی به لام مقدمات حکمت است.

ص: ۳۱۱

سوال: مقدمات حکمت است و نیاز نیست

جواب: مقدمات حکمت که است تاثیرگذار است یا نیست؟ قطعاً لغو نیست و تاثیرگذار است منتها آنجایی که بعضی از موارد می گوییم دیگر اصلاً نیاز نیست مثل کلمه کلّ که آن صریح در جمع است.

سوال: اگر اینگونه باشد این دو را تحت یک عام قرار دهیم.

جواب: هر دو عنوان برای ما هست و در بحث مطلق بحث می شود. اینگونه فکر نشود که هر عامی مطلق است و هر مطلق عام بلکه هر جمع محلی به لام که در مقام بیان بیاید این مورد مقدمات حکمت را دارد.

مفرد محلی به لام دلالتش بر عموم اطلاقی است

درباره مفرد محلی به لام اختلاف نظر وجود دارد، محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مفرد محلی به لام محل اختلاف است (۱) . نوع اختلافی که درباره مفرد محلی به لام وجود دارد فرق می کند با نوع اختلافی که درباره جمع محلی به لام بود. آنجا اختلاف در کیفیت شمول بود و شمول قطعی بود، اینجا اختلاف در اصل دلالت است که آیا مفرد محلی به لام دلالت بر عموم می کند یا اصلاً دلالت بر عموم ندارد. اختلاف آراء به طور کلّی به دو دسته است: دسته اول مشهور و شیخ طوسی و بعضی از محققین دیگر. خود محقق قمی که قول مشهور را در قوانین می آورد می فرماید: «الاظهر عندی دلاله المفرد المحلی بلام للجنس و الشمول»، اظهر پیش ما این است که مفرد محلی به لام دلالت بر شمول دارد. دلیل ما هم تبادر است. و از آنجا که مقصود از مفرد محلی به لام در این بحث جنس است، عموم تبادر می کند. و شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مفرد محلّی به لام دلالت بر شمول دارد «لجواز الاستثناء». «ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا» (۲) استثناء شده است دلیل بر این است که شمول دارد که استثناء شد و اگر شمولی نبود استثناء معنی و مفهومی نداشت (۳) . اما محققین اخیر که محقق نائینی تعرض نفرموده اند به این دلیل که ایشان مفرد محلی به لام را در وادی مطلقات گذاشتند و اصلاً از وادی عموم بیرون کرده اند و جزء بحث مطلق است. و اما سیدنا الاستاد ضمن بحث از دلالت کلّ که می گوید «کلّ العالم» دلالتش بر شمول است وضعاً و اما العالم که مفرد محلی به لام است، دلالتش بر عموم به وسیله مقدمات حکمت است. و محقق خراسانی هم فقط یک کلمه ذکر کرد و فرمود «کذا الجمع المحلی بلام جمعاً و مفرداً». مفرد محلی به لام را هم ایشان فرمود که دلالت بر شمول دارد ولی به وسیله مقدمات حکمت. محقق اصفهانی هم هر دو عنوان را با هم آورده است که جمع محلی و مفرد محلی دلالتش بر شمول براساس مقدمات حکمت است. و نکته ای که در ضمن استفاده کردیم این بود که دلالت لفظ مفرد محلی به لام بر شمول وضعی اعلام نشده است، در مجموع ان شاء الله در مرحله تحقیق خواهد آمد که این دلالت به وسیله مقدمات حکمت است. اما دسته دوم محقق حلی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب معارج الاصول فصل سوم فی العموم و الخصوص می فرماید: مفرد محلی به لام دلالت بر شمول ندارد. علامه حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مفرد محلی به لام دلالت بر عموم ندارد. به دو دلیل: ۱. جواز استعمال در مورد جزئی، مثل «شربت الماء» یا «اکلت الخبز». الخبز و الماء مفرد محلی به لام است و استعمال شده است در جزئی. شربت الماء که کلّ آب دنیا که نخورده. ۲. مفرد محلی به لام اگر شمول داشت قابل تاکید به کلمه کل بود. جمع محلی به لام که دلالت بر شمول دارد تاکید می شود به وسیله کلمه کلّ، «اکرم العلماء کلهم» و اما نمی شود بگوییم «اکرم العالم کلّه»، تاکید به کل نمی شود یعنی کلّ ندارد و شمول ندارد و الّا موکّد

و موکّد هر دو از نظر معنی باید همخوانی داشته باشد. کلّ که نمی آید یعنی عموم و شمولی نیست. این دو دلیل بر این است که مفرد به لام دلالت بر شمول ندارد (۴) . و صاحب معالم قدس الله نفسه الزکیه پس از نقل کلام محقق حلی و علامه حلی می فرماید: اقرب این است یعنی عدم دلالت بر شمول. دلیل ایشان هم این است که چون تبادر وجود ندارد، لذا می گوییم دلالت بر شمول نیست. هر دو دسته گفته شد به طور اجمال، اما تحقیق این است که دلالت بر شمول در کار نیست وضعاً اما دلالت بر شمول وجود دارد اطلاقاً. لذا بین صدر و ذیل کلام محقق طوسی هم تنافی وجود ندارد. دلالت بر شمول وضعی و مقدمات حکمت. بنابراین خود صاحب معالم هم در آخر می فرماید: که ما انکار نمی کنیم که جنس شمولی هم دارد ولی این شمول به وسیله این است که قرینه ای نباشد و در کلام حکیم آمده باشد که همان مقدمات حکمت است. در نتیجه مفرد محلی به لام دلالتش بر شمول آنچه مسلم است و صاحبنظران هم گفته است و ادب و بلاغت هم اقتضاء می کند از طریق مقدمات حکمت است چنانچه که محقق نائینی و سیدنا الاستاد این مفرد محلی به لام را در باب مطلق و مقیّد موکول کرده است. بحث الفاظ کامل شد. عنوان بعدی بحث که شیخ انصاری مطرح می کند بررسی دلالت عام بر عموم بعد از تخصیص.

ص: ۳۱۲

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص۲۱۶.

۲- عصر/سوره۱۰۳، آیه۲.

۳- العده، شیخ طوسی، ص ۲۸۰.

۴- مبادی الوصول، علامه حلی، ص۱۲۲.

حجیت عام بعد از تخصیص نسبت به افراد باقیمانده ۹۳/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت عام بعد از تخصیص نسبت به افراد باقیمانده

این عنوان از بحث یکی از عناوین مهم در بحث عام و خاص است که عام وارد شده باشد و بعد از آن خاصّی مربوط به آن عام آمده باشد و تخصیص صورت گرفته باشد، پس از تخصیص آیا عام ظهورش در عموم و در باقی مانده از قلمرو او باقی است و یا اینکه مورد تردید است و اجمال؟ در این رابطه که حجیت عام بعد از ورود تخصیص نسبت به افراد باقیمانده از تخصیص حقیقت است یا مجاز است و پس از که مجاز بود استعمالش درست است یا درست نیست، بحثی است که باید کامل بشود.

سه قول در مسئله

درباره این مسئله هفت قول ذکر شده است که محقق قمی در کتاب قوانین الاصول اقوال را بیان می کند (۱) . اما به طور کلی از جمع اقوال سه قول قابل ذکر است که شیخ انصاری و محقق خراسانی به این سه قول اکتفاء کرده اند. قول اول عبارت از این است که استعمال عام بعد از تخصیص نسبت به افراد باقیمانده مجاز است. قول دوم این است که لفظ عام در افراد باقیمانده از تخصیص حقیقت است. قول تفصیل بین مخصص متصل و منفصل است که اگر مخصص متصل باشد عام در باقیمانده حقیقت است و اگر مخصص منفصل باشد عام در مقدار به جا مانده از تخصیص مجاز است. این سه قول از اقوال اصلی و قابل ذکر و بحث.

ص: ۳۱۳

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص۲۶۱.

قول اول مجازیت است

اما قول اول: شیخ طوسی می فرماید: اکثر المتکلمین و باقی فقهاء بر این اند که عام پس از تخصیص نسبت به افراد باقیمانده از قلمرو تخصیص مجاز است. بعد می فرماید: «و هو الصحیح»، این قول یعنی قول به مجاز بودن عام پس از تخصیص قول صحیحی است و دلیلی در این رابطه هم شیخ ارائه می کند، می فرماید: ما بیان کردیم که عام حقیقت در استغراق است به این معنا که استغراق موضوع له عام است. عمومی که شامل و جامع همه افراد باشد. و بعد از آنکه تخصیص وارد بشود و قسمتی را از قلمرو عام بیرون سازد، در اینجا بالوجدان معنای موضوع له تغییر می کند و استغراق دیگر نیست. استعمال عام در این معنا یعنی معنای غیر استغراقی می شود استعمال در غیر موضوع له و مجازیت آن واضح است مطلقا یعنی مخصص متصل باشد یا منفصل (۱) . محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «ذهب الاکثرون الی کون العام بعد التخصیص مجازاً فی الباقی»، اکثریت بر این است که عام پس از تخصیص در افراد باقی مجاز است. و هو المختار، و این قول مورد تایید ماست. بعد دلیل

اقامه می کند که اگر عام حقیقت در باقی باشد مستلزم اشتراک می شود یعنی هم حقیقت در کل باشد و هم در بعض، حقیقت در استغراق و عدم استغراق که نتیجه اش می شود اشتراک. پس از که اشتراک در پی این پندار پدید بیاید منتهی می شود به خلف. برای اینکه فرض ما این است که معنای عام معنای مشترک نیست و عام یک موضوع له وسیع دارد نه موضوع له به نحو مشترک، خلاف فرض می شود و خلاف فرض هم خلف است. صاحب معالم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «وفاقاً للشیخ و المحقق الحلی و العلامه الحلی» عام در باقی مجاز است. شیخ در عده و محقق حلی در معارج الاصول و علامه حلی در مبادی الاصول هر سه در بحث عام و خاص می فرمایند که عام در باقی پس از تخصیص مجاز است (۲) . صاحب فصول این مجاز بودن را تایید می کند ولی با یک خصوصیت و آن اینکه اگر عام را بما هو عام به معنای اولی اش حفظ کنیم آنگاه در باقیمانده بکار ببریم، مستلزم مجازیت می شود (۳) . اقوالی که مربوط می شد به رأی اول گفته شد و ادله هم آنچه وجود داشت تعرض شد.

۱- العده، شیخ طوسی، ص۳۱۱.

۲- معالم الاصول، جمال الدین الحسن، ص۱۱۳.

۳- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص۱۹۷.

قول دوم حقیقت

قول دوم: این قول که عبارت است از عام در باقیمانده از تخصیص حقیقت است. ادله ای که در این رابطه وجود دارد از این قرار است: ظاهر کلام شیخ مفید قدس الله نفسه الزکیه که گفته: «و الذی یخص لفظ العام لا یخرج منه شیئا و انما یدل علی ان المتکلم اراد به الخصوص و لم یرد العموم» (۱) . این مطلب را بیان می کند، تصریح ندارد براینکه عام در ما بقی حقیقت است یا حقیقت نیست، بلکه ظاهر کلام ایشان این است که عامی باشد و خاصی هم به او ملحق بشود دلالت می کند که متکلم از این کلمه اکرم العلماء، علمای عدول را اراده کرده است. بناء گذاشته می شود عام بر خاص که ظاهر کلامش این است که عام حقیقت است در باقیمانده از تخصیص. اما شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه مطلب را کامل بیان می کند که شاید وضعیت که تغییر کرده است و آراء برگشته است از اظهار نظر یا تمایل به مجاز به تمایل به حقیقت پس از رأی شیخ انصاری و استدلال ایشان بوده است. می فرماید: عام در باقی حقیقت است و این قول مطابق است با مشهور «بل لا خلاف بین اصحابنا و الخلاف عند اهل الخلاف» (۲) . در ابتداء بحث را عنوان فرمود که حقیقت بودن عام در ما بقی مطابق است با مشهور بلکه مورد توافق آراء فقهاست که لا خلاف فیه. و خلافی که دیده می شود مربوط است به ابناء عامه. آنجایی که شیخ طائفه فرمود: اکثر متکلمین معتزله و اشاعره بود و آنجایی که محقق قمی هم اکثرون گفت هم مربوط می شد به آراء اشاعره و معتزله. بعد می فرماید: ادله ای دالّ بر این مدعا از این قرار است: ۱. ظهور عام در باقی به نحو ظهور عرفی. مثلا اگر مولی بگوید «اکرم العلماء و لاـ تکرم الفساق منهم»، خود آن علماء منهای فساق ظهورش باقی است و از بین نرفته است، ظهور دارد عالمی که فاسق نباشد را پیدا کنید و احترامش بکنید. این یک دلیلی است که می تواند شاهد معتبری باشد برای اثبات معنای حقیقی. راه اثبات معنای حقیقی ظهور لفظ در آن معناست. دلیل دوم که می شود دلیل عقلائی، مثلاً اگر عبد از مولی بشنود اکرم العلماء الا الفساق بعد عالم عادلی را اکرام نکند مولی می تواند معاقبه کند آن عبد را که مخالفت کرده. او عذری ندارد که بگوید تخصیص آمده بود، تخصیص آمده بود مقدار خاصی را خارج کرده اما باقیمانده به قوت خودش باقی بود. این استحقاق عقاب از دید عقلاء و آن ظهور عرفی از دید اهل بیان و بلاغت و مباحث الفاظ می فرماید: این دو نکته که کنار هم جمع بشود معنای حجیت همین است. ظهور عرفی و استحقاق عقاب بر مخالفت که این معنای حجیت است. ۳. دلیل سوم احتجاج ائمه معصومین سلام الله تعالی علیهم اجمعین به عام بعد از تخصیص. این مطلب را می گویند اما مثالی در این رابطه ذکر نمی کنند. مثال در این مورد همان دلیل اعتبار قاعده عدم تذکیه است، «حرمت علیکم المیته و الدم و لحم الخنزیر و ما اکل السبع الا ما ذکیتم» (۳) ، عام است و تخصیص است. حرمت عمومیت دارد پس از تخصیص یک گوشتی را شک بکنیم که تذکیه شده است یا تذکیه نشده است در اینجا از عموم حرمت استفاده می شود. روایتی که در این رابطه آمده است صحیحه سلیمان بن خالد که از امام صادق علیه الصلاه و السلام نقل شده است درباره شکاری که شک در ذبحش به وجود آمده، امام می فرماید: «ان کان یعلم ان رمیته هی التی قتلته فلیأکل» (۴) ، درست تمسک به عموم «حُرّمت» می شود در صورت شک، اگر شک داشته باشد عموم «حُرّمت» حاکم است و اجتناب کند و اگر علم دارد که رمیه یعنی ذبح شده است به عنوان ذبح شرعی آنگاه جایز است اکلش.

۱- التذکره باصول الفقه، شیخ مفید، ص۳۷.

۲- مطارحالانظار، شیخ انصاری، ص۱۹۶.

۳- مائده/سوره۵، آیه۳.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۳۰، ک صید و ذبائح، ب۱۸، ح۱، ط اسلامیه.

سوال: گفته می شود که تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی شود اما اینجا اینگونه است.

جواب: این شبهه مصداقیه مخصص بود. در شبهه مصداقیه عام تمسک به عام نمی شود اما در شبهه مصداقیه مخصص تمسک به عام می شود. در شبهه مصداقیه خود عام تمسک به عام نمی شود مثل «اکرم العالم» که شک در عالم بودن داریم اما در شبهه مصداقیه مخصص که «اکرم العلماء الا ـ الفساق» که عالمی است و شک در فسق آن می کنیم اینجا تمسک به عام می شود و شبهه مصداقی مخصص است. دلیل چهارم شیخ انصاری می فرماید: آسیاب اجتهاد در گردش کاری اش از عمومات بعد از تخصیص استفاده می کنند. چون تخصیص آنقدر زیاد است که ما من عام و قد خصّ. این اجتهاد که از نصوص کمک می گیرد آسیاب استخراج احکام عمومات بعد از تخصیص است. اگر عموم عام بعد از تخصیص مجاز بشود آسیاب اجتهاد از کار می افتد. دلیل پنجم که به عنوان موید به حساب می آورند برای اینکه می فرماید قیل، گفته شده است که ظهور عامّ تخصیص یافته اقوی است از ظهور عامی که هنوز تخصیص نیافته، چون آن در معرض تخصیص است. آن عامی که تخصیص نخورده هنوز در معرض تخصیص است و احتمال تحدید و تخصیص وجود دارد. اما در عام پس از تخصیص معنا اطمینانی شده است آنکه رفته رفته و آنکه مانده مانده است. بعد ایشان هم اعلام فرمودند که مشهور بلکه لا خلاف بین اصحابنا.

اشکال جمع بین قول شیخ که اکثر و شیخ انصاری که مشهور این است

یک سوال مقدری اینجا است و آن اینکه شیخ طوسی گفت اکثر، و اقوال را هم که نقل کردیم خود شیخ و محقق حلی و علامه حلی و محقق قمی و صاحب فصول قائل به مجاز بودند، این اکثر از کجا پیدا کنیم. شیخ انصاری فرمود مشهور و شیخ طوسی فرمود اکثر بلکه محقق قمی هم از ضمن کلامش مشهور استفاده می شد که «ذهب الاکثرون». بین این دو تا بیان چگونه جمع کنیم؟ یک جمعش این بود که منظور از اکثر متکلمین بود و معتزله و اشاعره بود. اما موید بر آن مطلب شیخ انصاری می گوید مشهور بین اصحابنا پس تایید شد که بین اصحابنا مشهور این است و بین ابناء عامه یا متکلمین مشهور آن باشد. اما سوال ادامه دارد و آن این است که محقق حلی و علامه حلی و خود شیخ و صاحب فصول و صاحب قوانین که می شود مشهور.

فرق بین اکثر و مشهور

فرق بین اکثر و مشهور این است که اکثر به اعتبار آراء است و مشهور به اعتبار اقوال. بیان می شود و اعلام می شود و شهرت پیدا می کند. اکثر یعنی یک واقعیتی است که ممکن است اصلاً اشتهار پیدا نکرده و به وسیله تتبع به آن رسیده ایم.

سوال:

جواب: اگر نظر شیخ انصاری را از رسائل فهمیدید مجتهدید. درباره وجوب موافقت التزامیه در بحث قطع و علم اجمالی محقق عراقی با محقق نائینی نسبت به رأی شیخ انصاری اختلاف دارند. یکی می گوید ایشان قائل به وجوب موافقت التزامی است و دیگری می گوید شیخ قائل به وجوب موافقت التزامیه نیست. این رأی است، رأی در ضمن کلام هم ممکن است باشد. قول اظهار است، بیان صریح است. بنابراین جواب اول گفته شد که مشهور می شود متکلمین معتزله و مشهور متمایل به حقیقت که عام حقیقت در باقی است می شود اصحابنا. این درست است اما به واقع که مراجعه کنیم، علامه و محقق حلی و محقق قمی و صاحب فصول و خود شیخ پنج نفر از اصحابند، چگونه می شود که این را قبول کنیم؟ درباره این اشکال دو تا توجیه وجود دارد: یک توجیه این است که اشکال وارد است و بعضی از صاحبنظران را گفته اند وارد است. وجه دوم این است که مشهور اکثر است. در صورتی که اکثر اصولیون آراءشان تتبع شده باشد رسیده باشد شیخ انصاری به جایی که اکثر اصولیون فرموده باشند که عام حقیقت در ما بقی است مخصوصا از کلام شیخ مفید و سید مرتضی و شهید ممکن استفاده کرد همین مطلبی که شیخ انصاری فرموده اند. پس از اعلامی که نام بردیم همه قائل به مجازیت نیستند. شیخ مفید و سید مرتضی و شهید در تمهید القواعد اینها از اعلامند و از ظاهر کلام شان استفاده می شود که عام حقیقت در باقی است. این نکته را هم در نظر بگیرید که شیخ انصاری معاصرین و اساتذه خودش را مورد عنایت قرار داده باشند. صاحب جواهر و بحر العلوم و شهید ثانی و صاحب ریاض این عده از صاحبنظران که نظر بدهند درباره حقیقت بودن عام در ما بقی می توانیم بگوییم مشهور ما بین اصحاب این است که عام حقیقت است در ما بقی. رأی نهایی، محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه مطلبی را می فرماید که عامّ حقیقت در ما بقی است، به عبارت ایشان «لا شبهه فی حجیه العام فی الباقی بعد التخصیص و هو المشهور بل لا ینسب الخلاف الّا الی اهل الخلاف». اگر مطلب شیخ انصاری مطابق با مشهور نبود، مسامحه ای در کار بود محقق خراسانی با این قاطعیت مطلب را اعلام نمی کرد. بنابراین شکی نیست که بین اصحاب عام در ما بقی حقیقت است. عام که حقیقت بود در ما بقی، پس از این

می رسیم به ادله ای که محقق خراسانی بیان کرده است. و اشکالی هم که گفته شده است رفع بکنیم. که عنوان درس بعدی: بررسی رأی محقق خراسانی درباره حجیت عام نسبت به باقیمانده پس از تخصیص.

ص: ۳۱۷

رأی محقق خراسانی درباره حجیت عام بعد از تخصیص ۹۳/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رأی محقق خراسانی درباره حجیت عام بعد از تخصیص

محقق خراسانی درباره حجیت عام بعد از تخصیص بیان متین و نسبتاً مختصری دارند که ما حصل فرمایش ایشان از این قرار است، می فرماید: حجیت عام پس از تخصیص اولاً از مواردی است که شبهه ای در آن نیست که این« لا شبهه فیها» به معنای تسالم اصحاب است. بعد هم می فرماید: این مطلب مشهور هم است و خلافی در این رابطه بین اصحاب وجود ندارد و خلاف اگر دیده می شود بین ابناء عامه است. این رأی دقیقاً همان رأی است که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که عبارت هم تقریبا مشابه است. بعضی از جاهای کفایه الاصول عین عبارت مطارح الانظار را نقل می کند.

اشکال و حلّ آن

در ادامه بعد می فرماید: اشکالی که وجود دارد یک اشکال معروفی است که اگر آن اشکال را حل کنیم از یک سو رفع اشکال شده و رأی مخالف ردّ شده است و از سوی دیگر در ضمن رفع اشکال مدعای ما یعنی حجیت عام پس از تخصیص تایید و تاکید شده است. اشکال معروف این است که شیخ انصاری هم این اشکال را نقل می کند که گفته می شود عام پس از تخصیص معنای موضوع له اولی ندارد. معنای موضوع له اولی عام همان فراگیری کامل است و شمول جامع بدون تخصیص. تخصیص که آمد آن معنای موضوع له دیگر نیست و معنای موضوع له که نبود آنچه باقی می ماند معنای مجازی است ولیکن این معنای مجازی یک حدّ معین نیست و مراتب دارد، از اقلّ جمع تا ما قبل تخصیص. از معنای حقیقی که لفظ جدا شد، استعمالش در معنای مجازی حد معینی ندارد، حد اول و متوسط و نهایی، کدام یکی از اینها انتخاب می شود؟ مرجحی نیست و تعیینی نیست بنابراین هر یکی از مراتب معنای مجازی را انتخاب بکنید ترجیح بلا مرجح است (۱) . درباره این اشکال آنان که قائل به مجازیت لفظ عام در باقیمانده از تخصیص هستند، می گویند ما اقربیت داریم که «الاقرب یمنع الابعد». آن اقرب به معنای حقیقی مرجح است. مثلاـ معنای حقیقی صد بود، ده تا که خارج شد اقرب نود است. «اقرب الی المعنی الحقیقی» مرجح می شود. جوابش را محقق خراسانی و شیخ انصاری می فرمایند که اقربیت مجاز ملاک و معیار دارد، اقربیت معانی مجازی این است که یکی از معانی مجازی کثرت استعمال داشته باشد تا در حدّ مجاز مشهور برسد و احیاناً انصراف ابتدایی پیدا بکند، اینجا می گوییم اقرب المعانی و ریشه آن غلبه در استعمال است. اما کثرت در عدد و غلبه در مقدار اقربیت برای معانی مجازی به وجود نمی آورد. اکثریت عدد موجب اقربیت نمی شود. غلبه در استعمال تا موجب انس ذهن بشود و انس آن لفظ و معنا بشود آنجاست که اقربیت به وجود می آید. بعد از اینکه اشکال گفته شد و جواب آن به نتیجه نرسید. شیخ انصاری و خود محقق خراسانی جواب درستی داده اند، شیخ قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استعمال عامّ در فردی از افراد آن وابسته نیست بر اینکه فرد دیگر هم وجود داشته باشد. یعنی استعمال عام در یک فرد از افرادش وابستگی ندارد به استعمال عام در فرد دیگر آن. چون عام که آمد همه افراد را می گیرد، هر فردی را سهم خودش را مستقل می گیرد. شمول عام برای هر مقدار از افراد بالاستقلال است، وابسته نیست به اینکه این بعض را که گرفت عام شامل شد باید آن بعض دیگر را هم داشته باشد، چنین ارتباطی نیست. شمول عامّ بر افراد خودش بالاستقلال است. بنابراین در آن قسمت بعد از

تخصیص که شمول دارد، یک شمول استقلالی است و آن شمول مربوط نمی شود به شمول عام نسبت به فرد خارج شده از تحت عامّ. بعد می فرماید: بنابر مجازیت اگر گفته شود که اینجا مجازی هم است، عام مجاز به کار رفته است نسبت به آن مقداری که از تحت عام خارج شده. به آن مقدار ابتداءً به کار رفته و بعد آن مقداری که بیرون رفته مقصود نبوده پس استعمال عام به آن مقدار خارج شده از تحت عام تخصیص خورده مجاز بوده اما نسبت به آن مقداری که تحت عام باقی است، عامل مجازیت وجود ندارد وضع است و شمول، مجازیتی نیست. مجازیت را اگر قائل بشویم اختصاص دارد به آن مقدار افرادی که خارج شده است یعنی اول عام شامل آنها شد و بعد دیدیم که عام صدق بر آنها نمی کند و شمول واقعی ندارد پس معنای واقعی نبوده، از اینجا کشف می شود که این استعمال، استعمال مجازی بوده. مجازیت اختصاص پیدا می کند به همان مقداری که از تحت عام خارج شده و آن مقداری که باقی مانده هم وضع است و هم دلیل و علت و سبب برای خروج وجود ندارد و مطلب کافی است (۲)

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۱۹۲.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۱۹۲.

مقتضی موجود و مانع مفقود

عبارت دیگری هم بکار می برد، می فرماید: مقتضی برای حقیقت وضع است. که وضع است عام پس از تخصیص. در عام پس از تخصیص مقتضی استعمال حقیقی وضع است و وضع وجود داشته، مانع از استعمال این است که یک دلیل دیگری وجود داشته باشد تا لفظ عام را از مدلول خودش منصرف کند و مانعی وجود ندارد. پس مقتضی موجود است و مانع مفقود است و دلالت و حجیت قطعی و حقیقی است. اگر شک در مانع بکنیم اصل عدم مانع است، شک بکنیم که اینجا مانعی از استعمال و اراده معنای حقیقی از عام وجود دارد یا ندارد، طبیعتاً اصل عدم مانع است. این اصل هم عقلائی است که اعتبارش هم بنای عقلاء است. ما یک اصل عقلائی فراگیر در بلاغت و بیان داریم که بنای عقلاء و سیره عقلاء درباره استفاده از الفاظ است. الفاظ که استعمال می شود بنای عقلاء این است که حمل کند بر معنای حقیقی و شک در مانع بکنند بنای عقلاء این است که به مانع اعتناء نمی کنند. اصل عدم مانع است که این اصل عقلائی است و اصل عملی از قبیل استصحاب و برائت اینجا جا ندارد و فقط اصل عقلائی است. دیگر فرق نمی کند که مخصِّص متصل باشد یا منفصل باشد. بیان در شکل ایجابی باشد یا سلبی باشد. بگوید «اکرم العلماء» بعد بگوید «الا الفساق» یا سلبی باشد «لا تکرم الفسّاق الا المستضعفین منهم» که همین مطلبی که در ایجابی است در سلبی هم است. آنجا هم یک عمومی است و یک تخصیص و اینجا هم یک عمومی است و یک تخصیص، حجیت عام در ایجابی حجیت اکرام علماء بود و حجیت عموم در قضیه سلبیه عدم اکرام فسقه بود. فرق نمی کند، مقتضی موجود است و مانع مفقود و دلالت هم کامل، پس استعمال عامّ در عموم بعد از تخصیص یک استعمال حقیقی است بلا شبهه و لا اشکال.

سوال:

جواب: استغراق معنایش این است که آن حکم برای همه افراد ثبت شده مستقلاً، هر قدر بیرون رفت بیرون رفته و هر قدر که باقی مانده به قوت خودش باقی است. صحت شمول یک فرد به شکل حقیقی مربوط و وابسته به شمول آن در فرد دیگر نیست. چون شمول هر بعض و هر قسمت و هر فرد استقلالی است. این معنای استغراق است و بعد با شرح بیشتر شیخ فرمود که مقتضی موجود و مانع مفقود است.

محقق خراسانی می فرماید: تخصیص دو صورت دارد: در صورت اول که متصل است مخصص نیست بلکه تحدید حدود است

محقق خراسانی می فرماید: درباره این اشکال باید توجه کرد که عامّ پس از تخصیص به دو صورت است: ۱. تخصیص به مخصّص متصل، ۲. تخصیص به مخصّص منفصل. در صورتی که تخصیص به وسیله مخصص متصل باشد از اول تخصیص وجود ندارد تا بگوییم تخصیص موجب مجازیت می شود و نقل از معنای حقیقی، مخصص متصل اسمش مخصص است و در حقیقت مبیّن است، حدود عام را تعیین می کند، اندازه اش را روشن می کند که «اکرم العلماء» در حقیقت «اکرم العلماء العدول» است، نتیجه «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق منهم» علی الاتصال می شود «اکرم العلماء العدول»، این تخصیص نیست. موضوع عام را از اول تحدید و معین می کند. حدودش را بیان می کند. اگر کلمه تخصیص بکار می رود تسامحی است. این کلام درستی است و کاملا ـ متین و محققانه. لذا در بیان ادب و بلاغت فرق بین اکرم کلّ رجل و اکرم کل رجل عالم وجود ندارد، در اول موضوع وسعت دارد و در دومی موضوع مضیق است و هیچ تخصیصی نیست. اما در صورتی که مخصص منفصل باشد، می فرماید: در این صورت برای عامّ ظهور منعقد می شود. اکرم العلماء ظهور برای همه علماء منعقد می شود. ظهور که منعقد شد همینطور محکم است و قابل التزام

ص: ۳۲۰

تعارض بین نص و ظاهر و اقوائیت و لغویت

اما پس از آن مخصص منفصل که فرارسید در یک قسمت خاصی از مدلول عام تعارض صورت می گیرد بین مدلول عام و مدلول مخصص، این تعارض در شکل رویایی بین یک دلیل عام و یک دلیل خاص است. دلیل عام می گوید «اکرم عالم الفاسق» و دلیل خاص می گوید «لا تکرم العالم الفاسق». این یک تعارض است، در این تعارض از آنجا که تعارض بین نص و ظاهر است که خاص نص است و عام ظاهر و اطلاق است و یا اینکه اقلاً بگوییم تعارض بین اظهر و ظاهر است و علی الاقل اظهر هم نگوییم می توانیم بگوییم که دلالت خاصّ اقوی است. اقوائیت دلالت خاص باعث تقدم خاص بر عام می شود. و دلیل تحلیلی دیگری هم داشتیم و آن عبارت بود از اجتناب از لغویت بیان، اگر عام را مقدم بداریم «لا تکرم الفساق» لغو می شود و اما اگر خاص را مقدم بداریم جمع بین دلیلین شده است که خاص به قوت خودش باقی است و عام هم یک مقداری تحدید شده است. برای اجتناب از لزوم لغویت باید خاص مقدم بشود بر عام. پس از که خاص را مقدم داشتیم بر عام، در این قسمت تعارض خاص مقدم شد بر عام، همین قسمت محدود و یک تعارضی و یک تقدمی، اما ظهور عام در ما بقی دست نخورده و هیچ چیزی در آنجا به وجود نیامده تا بگوییم مجازیتی یا تغییری، مصونیت کامل دارد. عام است و وضع است و دلالت. در صورتی که هیچ عارضه ای آنجا به وجود نیامده است، تغییری به وجود نیامده است، همان حقیقتی که بود هست.

ص: ۳۲۱

نکته از کفایه الاصول

ایشان می فرماید: عموم عام با مخصص منفصل طبق قاعده است و تقدم خاص بر اساس اقوائیت در ظهور است. آن قاعده اصاله الظهور است. استعمال عام در ابتداء قبل از تحقق مخصص منفصل شمول دارد براساس اصاله الظهور. بنابراین در بحث تخصیص آن مقدار افرادی که از قلمرو تخصیص مصون است یعنی از ابتداء تا انتهاء مصونیت دارد و آسیبی ندیده اند. آن مقداری که آسیب دیده براساس اقوائیت ظهور از قلمرو عام خارج شده است.

کلام سید مرتضی: بناء العام علی الخاص

تایید بر این مطلب سید مرتضی اعلی الله مقامه می فرماید: «بناء العام علی الخاص»، یعنی اگر عامی بیاید و تخصیصی پس از آن بیاید بنای عام بر خاص می شود یعنی محدود می شود به همان حدودی که تخصیص آن حدود را تنظیم کرده است (۱) . جواب اشکال داده شد.

سوال:

جواب: برمبنای محقق خراسانی با قرینه متصله اگر آمد تخصیصی نیست، از اول دائره عام در این حد بیان شده، عام این مقدار است. این عامش در حد عدول است. اما قرینه منفصله اگر آمد، از ابتداء تضییق نشده، عام در ابتداء ظهور بر همه معنا داشته هم بر عادل و هم فاسق، ظهورش فراگیر بوده، ولی قرینه منفصله که آمد فساق را خارج می کند بعد تضییق طبیعتاً به وجود می آید از راه تعارض خاصّ با عام نسبت به یک قسمت از افراد عام که فساق باشد.

ص: ۳۲۲

۱- الذریعه فی الاصول، سید مرتضی، ص۲۴۲.

فرق بین شبهه مصداقیه عام و شبهه مصداقیه مخصص

سوال: فساق هم دو گونه است مرتکب کبیره باشد یا صغیره باشد.

جواب: شک در فسق اگر بکنیم، شک در مصداق مخصص می شود. شک در مصداق عام شبهه مصداقیه عام است و تمسک به عام نمی شود و شک در مصداق مخصص مشمول عنوان مخصص نمی شود یعنی تخصیص نخورده و طبیعتاً عام شامل آن می شود. بنابراین فرق بین شبهه مصداقیه عام و شبهه مصداقیه مخصص. آنجا که گفته می شود فاسق فرق می کند کبیره و صغیره، منظور از فاسق آن فاسقی است که قطعاً عنوان فسق محرز باشد و اگر شک در فسقش بکنیم دیگر شبهه مصداقیه مخصص است و مخصص نمی تواند موارد مشکوک را شامل بشود و طبیعتاً عام این موارد را شامل می شود.

نظر محقق نائینی درباره حجیت عام بعد از تخصیص ۹۳/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق نائینی درباره حجیت عام بعد از تخصیص

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه حجیت عام بعد از تخصیص را شرح می دهد، که در ضمن شرح مفصل آنچه از کل این بیان استفاده می شود این است که می فرماید الحق که عام بعد از تخصیص حجیت در ما بقی و حقیقت است و این رأی ای است که موافق است با رأی محققین. و عمده ترین تحلیلی که در این رابطه دارند از این قرار است، می فرماید: در عملیات تخصیص عام خبری از مجازیت وجود ندارد تا ادعاء بشود که عامّ پس از تخصیص در ما بقی مجاز است. برای اینکه معنای حقیقت این است که یک لفظ به معنای موضوع له خودش استعمال بشود و معنای مجاز آن است که یک لفظ در غیر معنای موضوع له خودش بکار برود. در اینجا دو تا کلمه بیشتر نداریم: ۱. خود عام، ۲. ادات. «اکرم کل عالم» یا «اکرم کل العلماء»، در این ترکیب می بینیم که کلمه علماء به عنوان یک لفظ عام که وضع شده است برای طبیعت مهمله که جامع است بین مطلق و مقید. مطلق هم مصداق آن طبیعت است و مقید هم جزء مصداق آن طبیعت است. بنابراین عام قبل از تخصیص به معنای موضوع له خودش بکار می رود و بعد از تخصیص هم به همان معنای موضوع له خودش بکار می رود. در این رابطه هیچ شک و تردیدی وجود ندارد (۱)

ص: ۳۲۳

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۴۴۶ تا ۴۵۲.

دو نوع قرینه یا مخصص

اما قرائن یا مخصصات که به دو نوع است، اگر قرینه متصله بود یعنی مخصص متصل بود از همان ابتداء یک دالّ دیگری در کنار عام اضافه می شود که در حقیقت تعدد دالّ شکل می گیرد و این یک واقعیتی است با وجود تعدد دالّ هر یکی از مدلول ها معین و مشخص می شود و اصلاً تصرفی به وجود نمی آید. دالّی است و مدلولی و هر یکی هم از این دو تا دالّ به مدلول

خودش به کار رفته. دقیقاً استعمال در معنای حقیقی است. شبهه مجازیت وجود ندارد. اما اگر قرینه منفصله باشد یعنی مخصص منفصل در این صورت که مخصص به تاخیر افتاده غفلتاً یا مصلحتاً اینجا براساس عامل دیگر مثلاً مجاملتاً براساس هر عاملی که باشد مخصص و قید تاخیر افتاده با تاخیر افتادن قید ظهور برای عام ظهور ابتدائی منعقد می شود اما مخصص که به وجود آمد از سوی خود مولی کشف می شود که مراد متکلم از اول این اندازه بوده که الان کامل شده و این قسمت از بیان وجهی یا عاملی برای تاخیر داشته. و در این صورت هم می فرماید: «لم یستعمل العام الا فی موضوع له»، عام فقط در موضوع له خودش بکار رفته. دلیل و داعی برای مجازیت از اساس وجود ندارد تا بگوییم که امکان دارد عامّ در ما بقی مجاز باشد. اما ادات مثل کلمه کلّ یا الف و لام تعریف که گفته شد، می فرماید: این ادات که دائماً در معنای خود بکار می رود یک جا می شود بگوییم این به معنای خود بکار نمی رفت جایی که زائده باشد و اما اگر کلمه زائده نباشد کلمه ادات، قطعاً به معنای خودش بکار می رود. ممکن است سوال بشود که ادات معنایش همه است و فراگیر و شمول است، می گوییم همان شمول است منتها شمولی که متعلق است به مدخول آن، و شمولی که متعلق است به ما یراد عن الکلام، آن هم شمول است. درست به همان معنای شمول و فراگیری بکار می رود بدون هیچ شکی و شبهه ای. بنابراین درباره عام پس از تخصیص داعی برای مجاز بودن از اساس وجود ندارد.

ص: ۳۲۴

سوال:

جواب: دو تا مطلب است ابای از تخصیص یک مطلبی است و ظهور در عموم دارد یک مطلبی است اما کلّ در معنای خودش بکار رفته یک مطلبی است. در صورتی که ما می گوییم «اکرم کل العلماء» صحیح است و ظهور در عموم دارد و ظهور به قوت خودش باقی است تا اینکه یک کاشفی بیاید در آینده که مخصص منفصل باشد، آن کاشف ما را هدایت کند که منظور از «اکرم کل العلماء»، «کل العلماء العدول» بوده، کل به همان معنای خودش که همه علماء عادل باشد.

سوال: کلّ تاکیدی نمی شود؟

جواب: کلّ تاکید با کلّ به معنای جمع فرق دارد. کلّ تاکیدی پس از ذکر خود جمع می آید. هر مقداری که جمع گرفته است مثلا سه نفر هم بوده، آن مدلول ما قبل را تاکید و تایید می کند اما کل که موضوع قرار بگیرد آن ادات جمع است و از ابتداء که دلالت بر استغراق می کند.

نظر امام خمینی

امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب مناهج الوصول که این کتاب اصولی خوب و عالی و مختصر و مفید شرح کفایه است که به قلم خود ایشان است، می فرماید: عام در افراد باقیمانده پس از تخصیص حقیقت است لدی العقلاء. لدی العقلاء یعنی عقلائی که در محاورات خودشان عمومی بکار می برند و تخصیصی می دهند باقیمانده از تخصیص را از محدوده آن بیرون نمی کنند و وارد آن می دانند و می شود حقیقت در ما بقی عند العقلاء (۱)

ص: ۳۲۵

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج۲، ص۲۳۹.

نظر سید الخوئی

سه قسم دلالت و شرائط آنها

اما رأی نهایی و تکمیلی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلالت سه قسم است: ۱. دلالت تصوریه، ۲. دلالت تفهیمیه، ۳. دلالت تصدیقیه. دلالت تصوریه عبارت است از دلالت لفظ بر معنا عند السماع بدون دخالت هیچ چیز دیگری و فقط مخاطب علم به وضع داشته باشد. این دلالت اولی یک شرط دارد و آن عبارت است از علم به وضع. اصلاً شرطی دیگری که از سوی متکلم این کلام قصداً صادر شده یا سهواً صادر شده، قصدی است یا اراده ای است به هیچ یکی از اینها ربطی و اناطه ای ندارد و فقط علم به وضع است. اشتباهاً از زبان متکلم اگر یک کلمه در بیاید و بگوید کتاب، سامعی که معنای کتاب را می داند معنا به ذهنش خطور می کند، تصور فقط خطور است. این دلالت اول که این دلالت را اصلاً وارد بحث نمی کنیم و جزء بحث ما نیست بلکه یک بحث بلاغی جدایی است. اما قسم دوم که عبارت است از دلالت تفهیمیه این دلالت تفهیمیه می توانیم دلالت تصدیقیه اولیه هم بگوییم. چون تصدیقیه دارای دو مرحله است، می توانیم تصدیقیه اولیه هم بگوییم. منظور از این دلالت این است که مخاطب از بیان مولی استفاده کند که منظور مولی تفهیم مخاطب بوده است. مولی این کلام را که بیان می کند می خواهد که مخاطب این معنا را بفهمد. شرائط و مقومات این دلالت تفهیمیه علاوه بر علم به وضع این است که کلام کامل باشد یعنی نسبت کلامیه داشته باشد مضافا بر این نسبت کلامیه داشتن قرینه متصله ای در کلام نباشد تا جهت را تعیین و تحدید و تغییر بدهد. کلام است و دارای نسبت کلامیه از سوی متکلم است در مقام بیان و قرینه ای هم نصب نشده. این دلالت کامل می شود و مفاد این دلالت چیست؟ مفادش این است که مخاطب درک می کند که مولی قصد داشته از این بیان که به ما مطلبی را تفهیم کند. و منشأ اصلی این دلالت وضع است. این دلالت تفهیمیه یا دلالت تصدیقیه اولی در حقیقت دلالت وضعیه است و دلالتش بالوضع است. اما صورت سوم که عبارت است از دلالت تصدیقیه یا تصدیقیه ثانیه. منظور از این دلالت این است که مولی کلامی را اعلام کرده است، وضع لفظ معلوم است، مولی در مقام بیان هم بوده است. قرینه متصله ای هم وجود نداشته، الان عقلاء در این مورد یک شکی می کند و یک حکمی صادر می کند. شک یعنی در حد توجه که آیا آن اراده مولی که در درون دلالت تفهیمیه گنجانده شده بود آن اراده جدی است یا استعمالی است؟ توجه می شود و مسیر به سوی استفاده از بنای عقلاء. با یک توجه می رسیم می گوییم بنای عقلاء بر این است که اگر مراد مولی جدّی نبود، قرینه ای ذکر می کرد الان که قرینه در کار نیست کشف می شود که همان مراد استعمالی در دلالت تفهیمیه مراد جدّی مولی است در دلالت تصدیقیه. و در این دلالت تصدیقیه منظور از عدم قرینه، قرینه منفصله است. الان دلالت تفهیمیه آمده است و پس از دلالت تفهیمیه فاصله هم ایجاد شد قرینه منفصله اگر نبود عقلاء حکم می کند که مراد استعمالی در دلالت تفهیمیه برابر است با دلالت جدی در دلالت تصدیقیه و مطلب تمام است. اما اگر قرینه منفصله ای صورت گرفت که در این صورت کشف می کند که مراد مولی نسبت به کلّ افراد جدّی نبوده است، آن مرادی که در دلالت تفهیمیه بوده است مراد استعمالی بوده. مراد جدّی اش بعد از تحقق مخصص منفصل معلوم می شود که محدود است به حدود عدالت در اکرم العلماء العدول است (۱)

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۱۷۲ تا ۱۷۹.

سوال:

جواب: ما سه دلالت را که فهمیدیم، بعد از فهم این سه تا دلالت می خواهیم درباره حجیت عام پس از تخصیص تطبیقی به عمل بیاوریم، می بینیم اگر عامّ در مرحله دلالت تفهیمیه قرینه متصله داشت که قرینه متصله مربوط می شود به مرحله دلالت تفهیمیه. اگر قرینه متصله داشت از همان آغاز حدود معین شده است، افراد و قلمرو عام تعیین شده و دیگر کلمه تقیید یک لفظ است و واقعش بیان حدود عام است، در آنجا که بحث نداریم تا بگوییم که عام بعد از تخصیص حقیقت است یا حقیقت نیست. و اما اگر دلالت تصدیقیه به قرینه منفصله باشد یعنی مخصص منفصل، در اینجا این قرینه منفصله کشف می کند که آن عمومی که مرحله دلالت تفهیمیه مراد مولی نبوده، مراد جدی مولی نبوده بلکه مراد مولی یک مقداری از آن عام به طور معین بوده است که به وسیله این قرینه منفصله آن مقدار مشخص و معین می شود و تعیین مقدار به وسیله دالّ مستقلّ هیچ اشکالی در اصل معنای عامّ واد نمی کند. و بعد ایشان یک توضیح دیگری را هم اینجا اعلام می کند، می فرماید: ملازمه بین دلالت تفهیمیه و دلالت تصدیقیه در کار نیست، اولا دو تا دلالت فرق می کند برای اینکه دلالت تفهیمیه اولاً بالوضع است و ثانیاً برای القاء مدلول کلام است نه القاء مراد مولی. اما دلالت تصدیقیه عامل برای این دلالت وضع نیست بلکه بنای عقلاء است و خصوصیتی که در این دلالت وجود دارد این است که این دلالت کشف مراد جدی مولی است. پس دو تا دلالت اصلاً از لحاظ صیاغت با هم فرق کرد. بنابراین اگر دلالت تصدیقیه یعنی همین دلالتی که مفاد آن کشف مراد مولی است به مخصصی برخورد بکند و قیدی بر او عارض بشود، صدمه به دلالت تفهیمیه وارد نمی شود، چون آن دلالت تفهیمیه بنیادش وضع بود، آن وضع و آن معنا به قوت خودش باقی است. اینجا یک قرینه منفصله آمد و مراد مولی را برای ما بیان کرد که مراد این است، مراد محدود است و مراد جمیع افراد نیست. با این توضیح به این نتیجه رسیدیم که پس از عدم ملازمه بین دلالتین می گوییم دلالت تصدیقیه هرچند تخصیص خورده باشد ضرری به مفهوم و دلالت تفهیمیه ندارد. در نتیجه عامّ پس از تخصیص بلا اشکال نسبت به افراد باقیمانده حقیقت است و هیچ شبهه ای در این رابطه وجود ندارد.

ص: ۳۲۷

اما تحقیق در دو مرحله است

تحقیـق در دو مرحله: مرحله توضـیح دربـاره حجیت عـام بعـد از تخصـیص و مرحله جمع بنـدی بین آراء. امـا مرحله اول آنچه تحقیق است این است که گفتیم در عموم یعنی در اقسـام عموم یک اصـلی داریم به نام اصاله الاسـتغراق. و مضافا بر آن اصل، عموم اسـتغراقی در حقیقت یـک قسم حاکم بر اقسام دیگر است و به طور کلّ عموم در شـکل اسـتغراقی است. آن عمومی که مجموعی است یا بـدلی است، به قول سـیدنا عموم مجموعی که با یک قید می آید که می گوید «اکرمهم کافّه جمیعهم» عابی از تخصـیص می شود معمولاًـ تخصـیص متصل با این قیـد اضافی منتهی می شود به تنافی و تضاد در کلام و همینطور بـدلیت. بنابراین منظور از عام به طور کل اسـتغراقی است، و عام استغراقی هم انحلالی است. از خود سیدنا الاستاد استفاده کرده ایم که عام استغراقی انحلالی است در صورتی که حکم عام بیاید منحل می شود به فرد فرد علی الاستقلال. و خارج شدن یک فرد به بـاقی مانـدن فرد دیگر صـدمه ای وارد نمی کنـد، انحلالی است و امتثال های متعـددی ممکن است. پس از انحلال زمینه برای مجازیت اصلاً وجود ندارد.

جمع بین آراء

امـا جمع بین آراء، تحقیق این است که این نزاع و این بحث یـک نزاع عملی نیست، یـک نزاع علمی بلاغی محض است. برای اینکه تمـامی صـاحبنظران و محققـان بر این است که از عـامّ پس از تخصـیص قطعاً اسـتفاده می شود و اسـتعمال عامّ در معنای خودش پس از تخصـیص یعنی در باقیمانـده از تخصـیص قطعاً اسـتعمال درستی است. و آن چیزی که گفته می شـد اگر انکار بکنیم اجتهاد از کار می افتد چنین چیزی نیست. به طور مسـلم همه از این عام که پس از تخصیص در اختیار قرار دارد استفاده می کنـد و اسـتفاده هم قطعاً صـحیح است اما آنهایی که به عمق بلاغت و ادب رفته انـد می گوینـد اینجا این اسـتعمال مجازی است، اسـتعمال مجازی صـحیح و اصولیین متاخر و محققین از زمان شـیخ انصاری یعنی تطور اصول به بعد تا سـیدنا الاسـتاد بر این هسـتند که اصلاً مجازی نیست. اگر هم دقت کردید جوهره بحث و آن روح مطلب در بیان این چهار اصولی شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد یک چیز بود منتها از جهت قدرت علمی اصولی که داشتند فرق می کند و الّا جهـت یـک چیز بـود و خواسـتند ثـابت کننـد که مجـازیتی نیست. بنـابراین مـا پس از اینکه دیـدیم معنـای عـامّ همـان است و اسـتعمالش هم درست است، تمـام بحث منتهی می شود به یـک نکته بلاـغی و آن هم تاثیرگـذار در وادی عمـل نیست. بحث حجیت عـام پس از تخصـیص کامـل شـد، نتیجه هم نهاییـاً اعلاـم شـد که براسـاس اصولیون پس از تطوّر عـامّ در باقیمانـده از تخصـیص حقیقت است و حجیتش هم به نحو حقیقی است و از نظر اصولیون قبل از تطور اسـتعمال عام درست است و صحیح است اما به نحو مجاز. ان شاء الله بحث اجمال در مخصص در جلسه آینده.

بررسی حجیت عام در صورت اجمال مخصص ۹۳/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی حجیت عام در صورت اجمال مخصص

یکی از بحث های مهم و در عین حال دارای آثار فقهی این بحث است که گفته می شود در بحث عام و خاص مهم ترین بحث همین بحث مخصص مجمل است. منظور از این بحث این است که عامی باشد مثل «اکرم العلماء» و خاصی باشد دارای اجمال مثل «لا تکرم بعضهم» این مخصص است ولی این بعض کیست، مردد است، روشن نیست که این بعض چه قدر و چه اندازه است. پس از که عام بود و خاص مجمل بود و معنای اجمال هم در این مورد یعنی تردید و عدم تعیین، این عنوان بحث. براساس همین عنوان این بحث از خود اقسام دارد.

اقسام مخصص مجمل

درباره تقسیمات مخصص مجمل باید توجه کرد که مخصص مجمل به اعتبار کیفیت و کمیت به دو بخش اصلی تقسیم می شود: به اعتبار کمیت مخصص منفصل مجمل تقسیم می شود به مخصص مجمل به جمیع وجوه و مخصص مجمل من بعض الوجوه. منظور از مخصص مجمل من جمیع الوجوه این است که اجمال مخصص فراگیر باشد، احتمال شمول را در حد عام داشته باشد مثل «احلت لکم بهیمه الانعام الا ما یتلی علیکم» (۱) در اینجا مخصص که «الاـ ما یتلی علیکم» است من جمیع الوجوه عام را از تمامی جهات تحت پوشش است و هر موردی که از موارد عام احتمال شمول «الا ما یتلی» هست. گفته می شود در صورتی که اجمال من جمیع الوجوه باشد، عام اطلاقاً ظهور و حجیت ندارد. چنانکه محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «العام المخصص لیس بحجه اتفاقا ان کان الاجمال من جمیع الوجوه» (۲) و صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اذا تخصص العام بمجمل سقط عن الحجیه فی مورد الاجمال اتفاقا» (۳)

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص۲۶۵.

۳- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص۱۹۹.

بحث ما در اجمال در بعض الوجوه است

قسم دوم اجمال به اعتبار کمیت عبارت است از اجمال مخصص من بعض الوجوه مثل «اکرم العلماء الا الفساق»، اینجا اجمال داشته باشد مخصص که منظور از فساق مرتکب کبائر است یا مرتکب کبائر و مصرّ بر صغائر. این اجمال من بعض الوجوه است چون فقط در محدوده عالم فاسق است. اگر عالم عادل قطعی باشد، اصلاً آنجا اجمال راه ندارد. از این رو محقق قمی فرمود «العام المخصص لیس بحجه اتفاقا ان کان الاجمال من جمیع الوجوه و ان کان الاجمال فی بعض الوجوه فالاجمال فیه»،

یعنی اگر اجمال در یک قسمت از قلمرو عام بود طبیعتاً در آن قسمتی که اجمال دارد عام ظهور ندارد. لذا صاحب فصول می فرماید: «سقط العام عن الحجیه فی مورد الاجمال»، در آنجایی که مورد اجمال باشد به اتفاق علماء، این تقسیم اول بود. در نتیجه این تقسیم به این نکته رسیدیم که محل بحث ما قسم دوم است یعنی اجمال من بعض الوجوه و اگر اجمال من جمیع الوجوه بود معلوم است که نه ظهوری است و نه حجیتی. محل بحث و قلمرو بحث ما معلوم شد که درباره مخصص مجملی است که اجمالش متعلق باشد به بعض وجوه که اجمال در بعضی از معنای عام باشد نه اجمال در کل معنای عام.

تقسیم دوم به اعتبار کیفیت

تقسیم دوم به اعتبار کیفیت، مخصص مجمل تقسیم می شود به مخصصی که دارای اجمال در مفهوم باشد مثلاً شک نداریم و مصداق مشخص است ولی مفهوم را نمی دانیم که فسق آیا ارتکاب کبیره تنهاست یا ارتکاب کبیره و اصرار بر صغائر. ۲. اجمال در مصداق، مفهوم را می دانیم قطعاً فسق یعنی ارتکاب کبائر و اصرار صغائر و عالم را هم می دانیم که چه کسی است اما یک فردی است در این مورد خود این فرد را نمی دانیم که این فرد خارجی آیا مصداق فاسق است یا نیست. ندانستن ما عوامل دارد که وقتی دیدیم مرتکب نبود الان شک می کنیم یا الان یک اوصافی را به اش می بینیم که موجب تردید می شود یا مثلاً بعضی اعمال را انجام می دهد می بینیم آدم بی موالاتی است، شک در تحقق مصداق عوامل شخصی دارد. شک می کنیم در تحقق مصداق که این می شود اجمال در مصداق. این تقسیم اصلی اجمال مخصص به اعتبار کیفیت و کمیت کامل شد.

تقسیم به اعتبار متعلق و تاریخ

اما اجمال در مفهوم به اعتبار متعلق که متعلق و به اعتبار تاریخ وقوع به چهار قسم منقسم می شود: ۱. مخصص متصل مردّد بین اقل و اکثر، ۲. مخصص متصل مردد بین متباینین، ۳. مخصص منفصل مردّد بین اقل و اکثر، ۴. مخصص منفصل مردّد بین متباینین. اما پس از بیان اقسام باید از حجیت و ظهور عام بحث کنیم.

بررسی ظهور و حجیت عام در صورت اجمال مخصص

اقسام چهارگانه که گفته شد که به ترتیب مورد بررسی قرار می دهیم: قسم اول مخصص متصل مردد بین اقل و اکثر «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق»، فساق مخصص مجمل است و اجمال در مفهوم دارد. مفهوم فسق مجمل است که تنها ارتکاب کبائر است یا ارتکاب کبائر با اصرار بر صغائر. در این صورت تمسک به عامّ ممکن نیست، به عبارت دیگر عام ظهور و حجیت ندارد، نه ظهور دارد و نه حجیت.

فرق ظهور و حجیت

فرق بین ظهور و حجیت این است که ظهور مرحله تحقق مقتضی است، حجیت مرحله فقدان مانع است. ظهور توسط عام در ابتداء منعقد می شود و اگر مانعی نبود حجیت هم محقق می شود و اگر مانعی بود دیگر مانعی است که از حجیت جلوگیری می کند. در صورتی که مخصص متصل باشد و مجمل مردد بین اقل و اکثر قطعاً برای عام از ابتداء ظهور منعقد نشده است که مخصص متصل اسمش مخصص است و در حقیقت جزء بیانی است که عام را معین می کند و مکمل بیان است و حدود عام را تعیین می کند. در این صورت که بیان اجمال داشته باشد، زمینه برای ظهور ندارد. این عدم ظهور و عدم حجیت در صورت دوم هم به همین صورت است یعنی همین مخصص متصل مجمل در صورتی که امرش دائر باشد بین متباینین مثل «اکرم العلماء الا زیداً»و زید مردد باشد بین دو مصداق متباین بین زید بن عمرو و زید بن خالد، اینجا عام دائر است بین متباینین و اقل و اکثر نیست. آن مستثنی یا زید بن عمرو است یا زید بن خالد است. اینجا هم بلا اشکال و بدون اختلاف بین صاحبنظران ظهوری برای عام منعقد نمی شود و عام از حجیت می افتد. و اما قسم سوم مخصص منفصل مردد بین اقل و اکثر، مثل اینکه «اکرم العلماء» آمد و بعد از گذشت زمان «لا تکرم الفساق» آمد، اقل یعنی ارتکاب کبائر و اکثر یعنی ارتکاب کبائر و عدم اصرار بر صغائر. در اینجا گفته می شود که مخصص که منفصل باشد و تردد و اجمال بین اقل و اکثر باشد، عام هم ظهور دارد و هم حجیت. اما ظهور چون مخصص منفصل است عام بیان شده و عام که بیان بشود ظهورش با او هست، از تخصیص فعلا خبری نیست و ظهور برای منعقد شده. اما حجیتش این است که مانعی وجود ندارد. برای اینکه مانع خاص بود و خاصّ در مورد قدر متیقن یعنی در آن حداقل خودش می تواند با عام معارضه کند و از قلمرو عام مدلول خودش را خارج کند که فاسق مرتکب کبائر و اصرار کننده بر صغائر باشد. اما در قدر زائد خود خاصّ ظهور ندارد پس قدر زائد را خود خاص شامل نشده، شک در شمول دارد، بنابراین مورد شک نمی تواند مانع از ظهور عام بشود. عام می تواند مورد شبهه را فرابگیرد. به عبارت دیگر گفته می شود که این مورد در حقیقت شبیه شک در تخصیص بدوی می شود یا در حقیقت می شود شبیه یک شک بدوی. آن مقداری که زائد از قدر متیقن است در حکم یک شبهه بدویه است، در شبهه بدویه هیچ گاهی دست از ظهور عام برداشته نمی شود. در مخصص منفصل که امر دائر بین اقل و اکثر باشد انحلال علم اجمالی محقق می شود. علم اجمالی مبدل

می شود به یک علم تفصیلی نسبت به قدر متیقن و یک شک بدوی. قدر متیقن در این مثال فاسق مرتکب کبائر و اصرار بر صغائر است. و محل شک که مضافاً بر ارتکاب کبائر عدم اصرار بر صغائر هم است یا نیست، این اصرار بر صغائر می شود یک شک بدوی و هیچ وقت در برابر شک بدوی دست از ظهور عام برداشته نمی شود و در اینجا علم اجمالی منحل شده است به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی که متعلق است بر اصرار بر صغائر.

ص: ۳۳۱

سوال:

جواب: قدر متیقن آن است که قطعی قطعی باشد و قدر زائد آن است که مضافا بر آن حد قطعی آن مقدار زائد هم داخل این محدوده هست یا نیست. در تطبیق منظور از فاسق قطعی کسی است که هم مرتکب کبائر باشد و هم اصرار بر صغائر بکند. اما مشکوک آن این می شود که ارتکاب بر کبائر دارد و شک می کنیم که اصرار بر صغائر هم جزء آن هست یا نیست. این اصرار بر صغائر می شود جزء زائد و مشکوک. پس قدر متیقن آن است که مفهوم قطعی محقق باشد و قدر زائد آن است که مضافا بر این قدر متیقن قطعی آیا یک چیزی اضافه هم هست یا نیست، آن اضافه اکثر است و آن مقدار قطعی اقل است. پس در نتیجه در قسم سوم که مخصص منفصل که مجمل باشد و مردد بین اقل و اکثر باشد، عام ظهور و حجیت دارد، چون ظهور در ابتداء منعقد می شود و برای حجیت آن مانعی ندارد.

قسم چهارم مخصص منفصل مردد بین متباینین

و اما قسم چهارم مخصص منفصل مردد بین متباینین اینجا تفصیل بین ظهور و حجیت است. می فرماید: در صورت مخصص مجمل که امرش دائر باشد بین متباینین برای اینکه مخصص فاصله دارد عامّ ظهور دارد. اما حجیت ندارد چون مانع دارد و مانع آن علم اجمالی اینجا منحل نمی شود. جای انحلال علم اجمالی آنجایی است که امر بین اقل و اکثر باشد. یک قدر متیقنی باشد و یک امر زائدی. اینجا امر دائر است بین متباینین. همیشه انحلال علم اجمالی ارتباط دارد به موردی که اقل و اکثر داشته باشد و اگر متباینین باشد اقل و اکثری نیست و علم اجمالی منحل نمی شود و علم اجمالی که منحل نشد، حکم اطراف شبهه علم اجمالی جاری می شود و اصل دیگر جاری نیست. اصل اگر درباره عموم جاری بکنیم یا درباره خصوص، درباره هر دو جاری نمی شود، یکی اش علی التعیین ترجیح بلا مرجح است و هر دو را جاری کنیم مخالفت قطعیه است بنابراین اصل جاری نمی شود و همان حکمی که در اطراف شبهه علم اجمالی داشتیم اینجا می آید. محقق خراسانی یک احداث اصطلاح دارد، می فرماید: در اینجا عامّ حجیت ندارد حکماً نه حقیقتاً. منظور از حقیقتاً یعنی ظهور ندارد، منظور از حکماً یعنی حجیت ندارد. این یک اصطلاح جدیدی است، در قبل گفته بودیم که حقیقی و حکمی عنوان هایی است که در فقه و اصول بکار می رود، شئ ای را می گوییم حقیقتاً مثل شئ دیگری است یعنی موضوعاً و حکماً مثلا صلاه طواف که صلاه است موضوعاً و حکماً و شئ ای را می گوییم مثل شئ دیگری است حکماً یعنی نازل منزله آن شئ است موضوع فرق دارد و حکم یکی است که تمثیل و تنظیر حکمی را هم می گوییم تنزیل و هم می گوییم فرد حکمی است نه فرد حقیقی مثل «الطواف بالبیت صلاه» که موضوعاً طواف صلاه نیست اما حکماً صلاه است. اما محقق خراسانی اصطلاح جدیدی را احداث کرد و فرمود که منظور از اصطلاح حقیقتاً و حکماً درباره شمول عام، شمول حقیقی و شمول حکمی. شمول حقیقی یعنی ظهور و شمول حکمی یعنی حجیت. قسم چهارم هم اگر مخصص مجمل باشد و امرش دائر باشد بین متباینین عام ظهور دارد و شامل مورد شبهه مخصص می شود اما حجیت ندارد چون مانع وجود دارد و مانع هم علم اجمالی است و قاعده علم اجمالی جاری می شود. قاعده علم اجمالی تعارض و عدم ترجیح است. این اقسام گفته شد. رسیدیم به تتمه بحث که جریان اصول عملیه است. بعد از عموم شمول و عدم شمول آن معلوم شد از بحث اصول لفظی فارغ شدیم الان می رسیم به اصول عملیه که بررسی شود جریان اصول عملیه در مورد اجمال مخصص.

بررسی اجراء اصل عملی در صورت اجمال مخصص ۹۳/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی اجراء اصل عملی در صورت اجمال مخصص

گفته شد که اگر مخصص مجمل باشد و اجمال من حیث المفهوم باشد چهار صورت مسئله متصور می شود که در سه صورت آن اجمال سرایت می کند و در یک صورت آن عام حاکم است و اجمال از مخصص سرایت به عام ندارد که در صورتی بود که مخصص منفصلی که مردد باشد بین اقل و اکثر. این چهار قسم گفته شد و فقط سرایت در دو قسم اول به صورتی بود که سرایت وجود داشت حقیقتاً و در صورت سوم سرایت وجود داشت حکماً. الان در سه صورتی که اجمال مخصص سرایت می کند و اصل لفظی کارایی ندارد و اصاله العموم جاری نمی شود، باید بررسی کنیم که اصل عملی در این مورد جاری می شود یا جاری نمی شود.

اجراء اصل لفظی و اصل عملی از حیث موضوع

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه مسئله اجمال مخصص را شرح می دهد و در ضمن این مطلب را اعلام می کند که اصل لفظی اگر جاری نشد، اصل عملی جاری است. (۱)

نکات مهمه

برای اینکه اصل عملی موضوعش عدم علم است لذا در بعد از عدم جریان اصاله العموم عامّی داریم و مخصص منفصل و عدم علم محقق است و شک موضوع اصل عملی است. و اما موضوع اجراء اصل لفظی کشف مراد واقعی است. در صورتی که مخصص مردّد باشد، راهی برای کشف مراد واقعی نیست لذا اصل لفظی جاری نمی شود. یک نکته دیگری را ایشان می فرماید درباره اصل لفظی شک در موضوع اصل در لسان دلیل اخذ شده، مثلاً می گوییم «اذا شککت فی تکلیف فتوصّل بالبرائه»، و اما اصل لفظی موردش شک در حکم است نه موضوعش. مورد یعنی مسئله ای که در آنجا راهکار پیدا کنیم برای استخراج حکم، مورد اصل لفظی شک است اما موضوع شک نیست. در ادامه خود این مسئله اجمال مخصص از محقق خراسانی تا محقق نائینی و سیدنا الاستاد (۲) این سه محقق صاحب مکتب اصولی این مسئله را بدون اختلاف شرح می دهند منتها با عبارت های نسبتاً مختلف. پس در اصل این شکلی که برای اجمال مخصص ترسیم کردیم و یک صورت عدم سرایت و سه صورت سرایت از نظر این سه محقق هماهنگی وجود دارد. بعد از که گفتیم در سه صورت از آن چهار صورت سرایت وجود می گیرد، نوبت می رسد بحث از اجراء اصل عملی. آنجا دیگر اصل لفظی نیست، اصاله العموم نیست چون اجمال سرایت کرده و ظهوری نیست تا ما از اصاله العموم استفاده کنیم. یا اینکه ظهور هم باشد حجیت نیست. بنابراین استفاده از اصل لفظی در آن سه مورد ممکن نبود. حال مراجعه کنیم به اصل عملی: ما حصل فرمایش محقق نائینی اجمالاً و بیان سیدنا الاستاد تفصیلاً با توضیحاتی از این قرار است: گفته می شود در صورتی که مخصص متصل باشد و امرش مردّد باشد بین اقل و اکثر در این صورت مرجع اصاله البرائه است. رجوع می کنیم به اصاله البرائه، چون شک بین اقل و اکثر است.

ص: ۳۳۳

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص۴۵۴ تا ۴۵۷.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص۱۸۲.

اقسام اقل و اکثر

اقـل و اکثر به طور کلی دو قسم است: قسم اول اقـل و اکثری که در دلالـت لفـظ است مثل لفظ فسق که مفهومش مردد اسـت بین اقل و اکثر. اقل ارتکاب کبائر و اکثر ارتکاب کبائر و اصـرار بر صـغائر. اقل ارتکاب کبائر و اکثر ارتکاب کبائر با اصـرار بر صغـائر. امـا قسم دوم اقـل و اکـثر در موضوع است یعنی در موضوعیت برای حکم و اقـل و اکـثر در جهت تحقق موضوع برای حکم. اقـل و اکثر در موضوع شـدن برای حکم عکس آن است، آنکه اقـل است یعنی قـدر متیقن، قـدر متیقن از فسق ارتکاب کبائر و اصرار صغائر، این قدر متیقن در موضوع است در این صورت قطعاً شخص فاسق است. منظور از اقل قدر متیقن است نه اقل کمیتی. صورت قطعی و قـدر متیقن اقل به حساب می آیـد ولو کمیتاً اقل نباشد. در تحقق موضوع قدر متیقن فردی که هم ارتکـاب کبائر دارد هم اصـرار بر صـغائر اما مشـکوک آن فردی می شود که فقط اصـرار بر صـغائر دارد و در این مازاد برائت جاری می شود. که در اینجا اگر گفته بشود که مازادش ارتکاب در کبائر است و آن هم مازاد بر قـدر متیقن است، می گوییم درست است و آنجا هم شک می کنیم. فاسـقی است ارتکاب در کبائر دارد و اصـرار بر صـغائر نـدارد، شک می کنیم که قدر متیقن نیست چون قـدر متیقن در موضوع هر دو بود، یکی از آن دو مورد که شـد که می شود غیر قـدر متیقن. در اینجـا همـان ترتیب است، مـازاد بر قـدر متیقن است و مورد شـک می شود درباره تحقق موضوع. موضوع یعنی فاسق که فاسق واقعاً صـدق کرده است یا صدق نکرده، شک می کنیم.

ص: ۳۳۴

تبصره

منتها اینجا یک تبصره دارد و آن اینکه در مذاق فقه هرچند اینجا قاعدتاً عنوان فاسق محقق نیست ولی در مذاق فقه ارتکاب کبائر یک حالت مبغوضیت فقهی دارد. بنابراین بر اساس قرینه داخلیه فقهیه ارتکاب کبائر تنها هم می شود براساس قرینه موضوع باشد. اگر این قرینه نبود، ارتکاب کبائر به تنهایی موضوع برای حکم نبود، مورد ترتیب اثر نبود که محقق نائینی می فرماید: اثر مترتب بر عنوان است، موضوع که فاسق باشد، اثر مترتب بر وضع لفظ نیست که بگوییم فسق اقلش ارتکاب کبائر است و اکثرش ارتکاب کبائر با اصرار بر صغائر است، اثر مترتب بر وضع لفظ نیست، اثر مترتب بر ما یراد من اللفظ فی الاستعمال یعنی موضوع برای حکم. که موضوع برای حکم آن فاسق موضوع می شود برای حکم به فسق و عدم اکرام که قطعاً هم ارتکاب کبائر داشته باشد و هم اصرار بر صغائر. موضوع احراز شده است. در غیر این صورت اصرار بر صغائر تنها موضوع احراز نمی شود و در ارتکاب کبائر تنها هم موضوع احراز نمی شود ولی به وسیله قرینه داخلیه ارتکاب کبائر تنها را هم می گوییم محقق موضوع است. اینجا هم که دیگر برائت جاری شد، برائت در اصرار بر صغائر که غیر قدر متیقن است و زائد بر قدر متیقن است. اگر ما فردی را دیدیم که فقط اصرار بر صغائر داشتیم شک می کنیم که فسق ثابت شد یا ثابت نشد، مجرای برائت است. این ما حصل فرمایش ایشان بود درباره اجرای برائت در شک بین اقل و اکثر.

قسم دوم و سوم مخصص متصل و منفصل مردد بین متباینین

اما قسم دوم و سوم که مخصص متصل مردّد بین متباینین و مخصص منفصل مردّد بین متباینین. در این دو صورت می فرمایند: باید دقت کنیم که هر دو حکم الزامی باشد، اگر یکی الزامی و دیگری ترخیصی بود، می فرماید زمینه برای احتیاط فراهم است. مثلاـ از طرف عام حکم الزامی است که «یجب اکرام العلماء» و از طرف مخصص ترخیصی است که «لاـ یجب اکرام الفساق» که عدم وجوب جمع می شود با مستحب و مکروه. اگر یکی ترخیصی بود و دیگری الزامی طبیعتاً زمینه برای اصاله الاحتیاط فراهم می شود. چون که احتیاط الزامی است که در حکم وجود داشته باشد. یک طرف که الزام وجود دارد منتها در مقام عمل ابهام پیش آمده، باید احتیاط کرد و احتیاطش این می شود که هم عالم عادل را اکرام کرد و هم عالم فاسق را تا اینکه احتیاط بشود. پس در اینجا حکم که از یک سو الزامی بود و بر عکس آن اگر از سوی مخصص الزام بود و از سوی عامّ الزام نبود مثلاـ بگوییم «لا بأس باکرام العلماء»، اینجا اکرام الزامی نیست، اما مخصص الزامی باشد «یحرم اکرام الفساق منهم»، اینجا باز هم باید احتیاط کرد چون احتیاط دلیل دارد، الزام قرار دارد اما آن طرف ترخیص است. در ترخیص از اصول عملیه فقط یک اصل جاری می شود و بقیه اصول در احکام ترخیصیه جاری نمی شود، فقط استصحاب در احکام ترخیصیه هم جاری می شود. یک مستحبی را قبلا علم داشتیم و الان شک می کنیم استصحاب می کنیم. استصحاب در حکم ترخیصی جاری می شود اما برائت جاری نمی شود. چون برائت در جهت رفع تکلیف و کلفت به کار می رود نتیجه اش امتنان است و حکم ترخیصی که کلفت و مشقتی ندارد و امتنانی ندارد و از اول آزادید، پس برائت در حکم ترخیصی جاری نمی شود چون امتناهی نیست و رفع کلفتی نیست. اما احتیاط جاری نمی شود چون الزامی نیست، و الزامی که نباشد احتیاط زمینه ندارد. زمینه و پشتوانه اصلی اصاله الاحتیاط الزام است. و اما اصل سوم که تخییر باشد که قطعاً جاری نمی شود برای اینکه دوران امر بین محذورین نیست، تخییر عقلی جایی است که دوران امر بین محذورین باشد اینجا محذوری نداریم. بنابراین اگر این دو تا حکم عام و خاص هر دو الزامی نباشد، یکی الزامی و یکی ترخیصی طبیعتاً مراجعه می کنیم به اصاله الاحتیاط. و اما اگر هر دو الزامی بود، مشهور این است که کار منجر می شود به دوران امر بین محذورین. یک فردی است که شک در فسقش دارید، امرش دائر است که اکرامش واجب است براساس «اکرم العلماء» یا حرام است براساس «لا تکرم الفساق»، امر دائر می شود بین محذورین و منظور از محذورین در اصاله التغییر وجوب و حرام است. امر دائر می شود بین وجوب و حرام و ترجیحی که نیست منتها می شود به تخییر عقلی.

سوال:

جواب: در صورتی که امر دائر باشد بین متباینین الزامیین طبیعتاً هر دو موضوع متباین است و هر دو حکم هم متباین است و اقل و اکثر نیست. بنابراین یکی حرام است و یکی واجب است. امر دائر است شده است بین حرام و واجب و ترجیحی نیست، احتیاط ممکن نیست. برائت هم جاری نمی شود، چون شک در وجوب برائت جاری است و شک در حرمت برائت جاری است اما به معارض برمی خورد. اگر آن طرف شک در حرمت باشد و برائت جاری شود معارض است با اجرای برائت در شک در وجوب. بنابراین برائت معارض است و احتیاط ممکن نیست و می شود دوران امر بین محذورین و تخییر عقلی است.

سوال: این معارضه در جریان برائت را توضیح بدهید

جواب: در صورتی که امر دائر باشد بین متباینین و هر دو حکم الزامی باشد از طرف عام حکم الزامی به وجوب اکرام و از طرف خاصّ حکم الزامی به حرمت اکرام، موردی را که شک داریم مثل زید بن عمرو که عمرو مردد است بین متباینین که منظور از الا زیداً این زید زید بن عمرو است یا زید بن خالد است، هر یکی از این فرد شک می کنیم که واجب است چون عام مفادش حکم الزامی بر وجوب بود یا اکرامش حرام است که مفاد مخصص حکم الزامی حرمت بود. امر دائر می شود بین وجوب و حرمت. شک در وجوب اکرام دارید و تکلیف هم است و خود شک هم وجدانی است و زمینه برای برائت جاری است، اما برائت جاری نمی شود. چون برائت در شک در وجوب جاری کنید این برائت معارض است با برائت درباره شک در حرمت و با تعارض هم تساقط می کند. احتیاط هم که ممکن نیست بین محذورین و کار منتهی می شود به تخییر عقلی. پس بنابراین از اصول یک اصل برائت بود در صورتی که امر دائر باشد بین اقل و اکثر در صورت متصل و در دو صورت مخصص متصل و منفصلی که مردد بین متباینین بود در هر دو صورت اگر یک طرف حکم ترخیصی و یکی الزامی بود احتیاط و اگر هر دو الزام بود اصاله التخییر جاری بود. از بررسی اصول عملیه فارغ شدیم رسیدیم به شبهه مصداقیه.

ص: ۳۳۷

سوال: تخییر هم نباید جاری بشود چون ترجیح بلا مرجح است

جواب: درباره ترجیح بلا مرجح گفتم ترجیح بلا مرجح معنایش خوب تبیین نشده. آنجایی که ما فکر می کنیم ترجیح بلا مرجح است ترجیح بلا مرجح نیست. ترجیح بلا مرجح از خودش یک صورت خاصی دارد که کار ناممکنی است و الا اگر آن معنا را نفهمیم اکثریت کارها مثلاـ دو تا لیوان آب اینجا گذاشته است و ما هم تشنه ایم یکی اش را باید بخوریم و دو تایش را هم نمی توانیم بخوریم حتی دو تایش هم بخواهیم بخوریم کدامش را اول انتخاب می کنیم، ترجیح بلا مرجح است. اینها را شرح داده ایم که اینها ترجیح بلا مرجح نیست. اما شبهه مصداقیه برای جلسه آینده.

بررسی مخصص مجمل در صورت شبهه مصداقیه ۹۳/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی مخصص مجمل در صورت شبهه مصداقیه

می فرمایند: اما شبهه مصداقیه اجمال مخصص به طور واضح مسری است، یعنی اجمال از مخصص به عام سرایت می کند. نکته اصلی در این بحث این است که آیا اجمال مخصص سرایت می کند یا سرایت نمی کند. اگر سرایت بکند، عام قابل تمسک نیست در مورد شبهه و اگر سرایت نکند عام قابل تمسک است در مورد شبهه.

فرق شبهه مفهومیه و مصداقیه

فرق بین شبهه مصداقیه و مفهومیه این است که عامل و سبب اجمال در شبهه مفهومیه عدم واضح بودن وضع است. اجمال در مفهوم برخواسته از ابهام در وضع لفظ است. مثل معنای مغرب شرعی که این لفظ مغرب شرعی وضع شده است برای استتار قرص یا برای ذهاب حمره مشرقیه. معنا که ابهام داشت، وضع نامشخص می شود و وضع تردید پیدا می کند و تردید وضع می شود موجب اجمال در مفهوم. و اما در شبهه مصداقیه عامل شبهه عبارت است از عوارض خارجی. هر عاملی که باشد فرق نمی کند. مثلا درباره تشخیص زید عامل مشابهت است، فردی با زید شبیه است، یا ممکن است عارض ظلمت و تاریکی در دید باشد که نتواند تشخیص بدهد یا عوامل دیگر. در مجموع سبب به وجود آمدن شبهه مصداقیه عوامل خارجی است و این شبهه مصداقیه در عین حال که شبهه مصداقیه است، شبهه موضوعیه است.

ص: ۳۳۸

نسبت بین شبهه مصداقیه و موضوعیه اعم و اخص مطلق است

نسبت بین شبهه مصداقیه و شبهه موضوعیه اعم و اخص مطلق است. هر شبهه مصداقیه شبهه موضوعیه است ولی بعضی از شبهات موضوعیه شبهه مصداقیه نیست مثل شبهه موضوعیه استصحاب که می گوییم استصحاب در شبهه موضوعیه جاری می شود. نسبت به زید یقین داشتیم که عادل بود، الان شک در بقای عنوان و وصف عالم برای زید می کنیم، اینجا هم استصحاب موضوعی درست است و هم استصحاب حکمی. هم می توانیم خود زید را بگوییم زید قبلی موصوف است و هم وصف را

استصحاب کنید که عدالتی که قبلاً بود الان هم است. این شبهه حکمیه جزئیه است و این در حقیقت شبهه حکمیه نیست، تسامحاً شبهه حکمیه گفته می شود و الا در اصطلاح اصول شبهه حکمیه آن است که درباره حکم کلّی شبهه به وجود بیاید و استصحاب در آن جاری بشود که علی المبناست.

سوال:

جواب: مراد شارع از این لفظ و معنای این لفظ برمی گردد به وضع. درباره مفهوم تغیر است که برای شما می گوینـد که مراد شارع از تغیر کدام تغیر است و آن برمی گردد به وضع تغیر.

اقسام شبهه مصداقیه

به طور کلی شبهه مصداقیه سه قسم است: شبهه مصداقیه خود عام مثل اکرم العلماء که درباره یک فردی که یک مقدار سطح خوانـده، شک می کنیم که این عالم است یا نیست. شبهه مصداقیه خود عام می شود. وآن مطلبی که تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی شود، این مورد است که شبهه مصداقیه خود عام باشد، شک درباره مصداق خود عام. قسم دوم دوم: شبهه مصداقیه مخصص که فقط خاص بما هو خاص مثلاً الا الفساق که شک می کنیم این الا الفساق شامل یک فردی که ما درباره اش اعمال نامتناسبی می بینیم فسق علنی هم نیست ولی آدم بی احتیاط و بی موالات است. آیا فسق درباره چنین آدمی صدق می کند یا صدق نمی کند که این می شود شبهه مصداقیه مخصص. در اینجا قطعاً مثل عام، خاص هم شامل مورد مشکوک نمی شود. سرّش این است که عام یا هر عنوان موضوع برای خودش درست نمی کند. به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه کبرای قضیه صغری برای خودش درست نمی کند، صغری باید خارجاً محقق باشد تا کبری شاملش بشود. در شبهه مصداقیه مخصص تمسک به عام بلا اشکال است، چون آسیبی به عموم عام وارد نشده و این مخصص یک مورد خودش را نتوانسته فرابگیرد و عنوان مخصص نسبت به آن مورد مشکوک صدق نمی کند، مخصصی نیست تا از عام اخراج بکند. بنابراین عام به قوت خودش باقی است. قسم سوم: شبهه مشترک بین عام و خاص. محل بحث این قسم سوم است که نه شبهه مصداقیه خود عام و نه شبهه مصداقیه خود خاص، این شبهه مشترک در چه صورتی به وجود می آید که اجمال مخصصی که مربوط باشد به شبهه در مصداق. اینجاست که شبهه مصداقیه هم شبهه مصداقیه برای عام می شود هم شبهه مصداقیه برای خاص. مثل «اکرم العلماء الا هولاء الواقفین»، می بینیم که این هولاء واقفین یک گروهی نزدیک تر است و یک گروهی هم پشت سر آن است با یک فاصله کمی، منظور هم از مستثنی هم همین یک گروه است منتها مردد بین این گروهی که چند قدم نزدیک تر است یا آن گروهی که چند قدم دورتر است. «الا هولاء»، مشخص نشد، اشاره به هر دو شد هم به گروه نزدیک تر و هم به گروه دورتر. در اینجا مصداق مردّد شد، تردید در مصداق است. این تردید در مصداق یعنی اجمال، مخصص شد اجمال اما اجمالش مربوط می شود به مصداق. این مصداق است این گروه یا آن گروه و هر دو هم واقف هستند. همین گروهی که اینجا داریم هر دو می شود مورد شبهه هم برای عام، چون که اکرم العلماء گفته است «الا هولاء الواقفین» ممکن است این گروه اول مستثنی باشد و دوم تحت عام باشد و ممکن است دوم مستثنی باشد و اول تحت عام باشد هر دو هم مردد است. همینطور این شبهه مصداق می شود برای خاص که الا هولاء این اولی مصداق این مستثناست یا آن دومی مصداق مستثنی است. پس شبهه شد مشترک بین عام و خاص، این مورد محل بحث است. محل بحث اینجاست که آیا

اجمال مخصص سرایت می کند یا سرایت نمی کند.

ص: ۳۳۹

سوال: هولاء گروهی را که نزدیک تر است شامل می شود.

جواب: گفتیم از لحاظ قرب و بعدی در حدی نیست که هذا و ذلک باشد، اشاره به هر دو قابل تطبیق است.

سوال:

جواب: رمز اصلی در عدم تمسک به عام سرایت اجمال از مخصص به عام است. اگر سرایت نکند عام به قوت خودش باقی است. و آن هم در مورد شبهه نه در مواردی که از شبهه بیرون است که آنجا عام به قوت خودش باقی است. الان مخصص می آید می گوید «الا هولاء الواقفین» که این اجمال از خود مخصص است، این اجمال اگر سرایت بکند به عام، عام هم در مورد اجمال پیدا می کند و اجمال اگر پیدا کرد تمسک به عام نمی شود. اما این دو تا هولاء که تردید داریم معنای اجمال و تردید فرض این است که هر دو در یک حد باشد، اگر بالا و پایین بود و ترجیح داشت که طبیعتاً مرجح برای خودش جهت تعیین می کند. هر دو که در یک حد بود، ترجیح بلا مرجح است و ترجیح بلا مرجح هم درست نیست و از لحاظ واقع اعتبار می شود خلف.

ترجیح بلا مرجح جایگاه آن در فلسفه و اصول

ترجیح بلا مرجح که اشکال می شود اگر دو چیزی مساوی مثلا دو لیوان آب یک لیوان بیشتر نمی توانیم بخوریم، حالا مانده اید چون هیچ کدام را نمی توانید بخورید و ترجیح بلا مرجح است، این یک اشتباه واضحی است. اصل قضیه این است که ترجیح بلا مرجح یک اصطلاح فلسفی است. این است که گفته می شود که شیخ صدرا که خوب اصول را درس می گفت دلیلش این بود که در فلسفه استاد یک بود. چون بعضی از اصطلاحات فلسفه که در اصول وارد شده است، کسی که آشنا نباشد بهم می خورد. اصل ترجیح بلا مرجح یک اصل فلسفی است در عداد علیت، یعنی یکی از اصول متفرع بر علیت است، جایی که امکان حالت امکانی باشد و تساوی الطرفین، در اینجا اگر در حالت امکان بدون اینکه هیچ طرفی عامل و علت و سبب داشته باشد وجود بگیرد، این می شود ترجیح بلا مرجح. یعنی معلول بدون علت، منظور از ترجیح بلا مرجح معلول بدون علت است و آن هم محال است. اما در انتخاب یکی از دو لیوان آب اینها افعال اختیاریه است، از تخییر عقلی عقلی است و اراده خود فرد که دارای اختیار است، عامل برای انتخاب است و اصلاً زمینه ترجیح بلا مرجح وجود ندارد. اما ترجیح بلا مرجح بلا مرجح در اصول جای دیگری هم دارد و آن در مورد تعارض است. اگر در مورد تعارض اگر دو تا روایت یا دو تا دلیل با هم مساوی بودند، مثلا در یک شبهه که مردد است نجاست بین اینکه لیوان شماره یک متنجس است یا لیوان شماره دو، برائت اگر جاری کنیم برائت می شود متعارض. چون در لیوان سمت راست هم شک در نجاست است و هم در سمت چپ هم است، جا دارد اما به وسیله تعارض جاری نخواهد شد. تعارض که به وجود بیاید به این دلیل است که اگر یکی از اینها را انتخاب کنیم می شود ترجیح بلا مرجح و مرجحات باب تعارض را ندارد. مرجحات باب تعارض معنایش این است که اولویت در دلالت و اقوائیت در دلالت و حجیت در کلّ، اقوائیت و اولویت در دلالت و اعتبار داشته باشد. اگر یکی بر دیگری اقوائیت در دلالت و اعتبار نداشته باشد ما آن را برتری بدهیم، یعنی ترجیح داده ایم وجود مرجحات باب تعارض و این می شود خلف، در واقع چنین چیزی نیست و مرجحی وجود ندارد. این مسئله ترجیح بلا مرجح که در اصطلاح اصول کاربرد دارد جایش فقط مرجحات باب تعارض و خود تعارض است. و رمز عدم صحت ترجیح بلا مرجح در این باب یعنی در باب تعارض

منتهی می شود به خلاف واقع، یعنی یک چیزی که مرجح نـدارد، آن را برتری داده اید و در حقیقت خلاف واقع عمل کرد ه اید و شده است ترجیح بلا مرجح.

ص: ۳۴۰

سوال:

جواب: افعال اختیاری که افراد تخییری داشته باشد آن جزء افعال ارادی و اختیاری در صورت تخییر عقلی است. تخییر عقلی این است که افراد مساوی هست و ما مخیریم هر کدامش را که انجام بدهیم.

تخییر غیر از ترجیح است

سوال: در خبرین متعارضین تخییر است و این همان ترجیح بلا مرجح است.

جواب: تخییر غیر از ترجیح است. تخییر اولاً در خبرین متعارضین قول به تخییر قول نادر و از اعتبار فعلی و آراء محققین خارج است اما یک قولی است. و ثانیاً در تخییر فرض کردیم که بین محذورین است و بین محذورین تخییر که آمد، تخییر می شود عقلی و راه سوم نداریم طبیعتاً به حکم عقلی ضروری یکی اش را انتخاب بشود. تخییر شرعی هم از سوی شرع برای پرداخت کفاره یکی از سه چیز مخیر گذاشته شده، یا صوم شهرین متتباعین یا اطعام ستین مسکین، یا عتق رقبه. مخیرید هر کدام شان را انتخاب کنید. چون حکم شرعی است از سوی شرع تعیین شده، ما می گوییم تخییر شرعی و اما تخییر عقلی همین است که افعال اختیاری است، تساوی معلوم است و هر کدام غرض عقلایی دارد. از لحاظ عقل و عقلاء افعال اختیاریه که افراد متعددی داشته باشد می شود موارد تخییر عقلائی. تخییر با ترجیح دو وادی است و اصلاً با هم دیگر همخوانی ندارد.

سوال: انتخاب یکی محذورین می شود ترجیح

ص: ۳۴۱

جواب: انتخابش قهری است. در تخییر عقلی لابدیت دارید. تکلیف از اول بود و واجب آمده بود و حرام. مثلاـ روز آخر رمضان است و اول شوال معلوم نیست، یک کسی هم آبادی است که هیچ دسترسی ندارد. شک می کند که امروز روز آخر رمضان است روزه واجب است یا اول شوال است که حرام است، دوران امر بین محذورین است، راه سوم هم ندارد یا روزه می گیرید یا نمی گیرید. جایی که محذور عقلی باشد یعنی راه فرار وجود نداشته باشد در آنجا حکم تخییر عقلی براساس حکم عقلی قطعی ضروری و شکی در آن نیست و دیگر بحث از ترجیح به میان نمی آید.

بررسی آراء نسبت به مخصص مجمل مصداقی

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این مورد اگر مخصص لفظی باشد اجمال مخصص سرایت می کند. برای اینکه آن مورد مشکوک نسبتش به هر دو عنوان مساوی است. هم نسبتش به عام و هم نسبتش به خاص، که ترجیح بلا مرجح که درست نیست اجمال محقق می شود. جایی که اجمال فراهم شود، ظهور دیگر وجود ندارد و اجمال سرایت می کند و عام در آن مورد شبهه کارایی ندارد و ظهور ندارد (۱) . ایشان بین مخصص متصل و منفصل تفصیلی قائل نیست اما محقق خراسانی تفصیل می دهد که شرح می دهم. اگر می گوید بین مخصص لفظی و مخصص لبی تفصیل وجود دارد. اگر مخصص لفظی بود، اجمال سرایت می کند و اگر مخصص لبّی بود اجمال سرایت نمی کند. برای اینکه تعارضی بین لبّ و لفظ است، وقتی که معارضه بین دلیل لبی و دلیل لفظی باشد، طبیعتاً دلیل لفظی ظهور دارد و دلیل لبی که ظهور ندارد. به طور کلّ معارضه اگر بین دلیل لفظی و دلیل لبی بود، قطعاً دلیل لفظی مقدم است و در اینجا عامّ دلیل لفظی است و مخصص دلیل لبی و در معارضه بین لفظی و لبی، لفظی مقدم است. لذا در مخصص لبی تمسک به عام ممکن است و ظهور عام به قوت خودش باقی است. اما در مخصص لفظی اجمال مخصص سرایت می کند به عام، عام در آن مورد شبهه می شود مجمل و فاقد ظهور. خلاصه فرمایش شیخ انصاری این بود اما محقق خراسانی و محقق نائینی و اساتید دیگر ان شاء الله جلسه بعدی.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۱۹۲.

بررسی آراء و ادله فقهاء درباره مخصص مجمل مصداقی ۹۳/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی آراء و ادله فقهاء درباره مخصص مجمل مصداقی

اگر مخصص مجمل باشد و اجمالش متعلق به مصداق شود یعنی تردید بین مصادیق وجود داشته باشد، در این صورت مجمل مصداقی است که اینگونه مخصص حکمش چیست، آیا اجمالش به ظهور عام سرایت می کند یا سرایت نمی کند؟ در این رابطه آراء و ادله را بیان می کردیم که شیخ انصاری رأی و ادله اش بیان شد.

نظر محقق خراسانی

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «فلا کلام فی عدم جواز التمسک بالعام»، یعنی اگر مخصص مجمل بود و اجمالش مربوط می شد به مصداق، در این صورت می فرماید: بدون هیچ اشکالی تمسک به عام نمی شود. جایی که «فلا کلام» می گوییم یعنی جای بحث وجود ندارد و تقریبا می شود جزء مسلمات. اگر تعبیر ما «فلا ریب» بود جزء ضرورت هاست و اگر تعبیر ما «فلا کلام» بود یعنی جای بحث وجود ندارد به این معنا که در این رابطه بین صاحبنظران بحثی نیست. می فرماید: لا کلام در اینکه در صورت مخصص مجمل مصداق تمسک به عام نمی شود. در ادامه می فرماید: «ضروره عدم انعقاد الظهور للعامّ»، می فرماید مخصص مجمل مصداق طبق تقسیم بندی که داشتیم دو قسم است: مخصص مجمل متصل و مخصص منفصل. اگر متصل باشد بدون هیچ شکی ظهور برای عام منعقد نمی شود، پس عام از اساس شمولی ندارد تا بخواهیم مانعی برای شمولش فراهم بشود. همان موقعی که مخصص متصل بیاید، عام را تحدید می کند که حدش تا اینجاست و دیگر ظهور وجود ندارد فراسوی حد معین تا بگوییم ظهورش حجیت را دارد یا ندارد. اما اگر مخصص منفصل شد، می فرماید: محل خلاف است. صاحبنظران اختلاف نظر دارند و می فرماید: تحقیق این است که در صورت مخصص منفصل هم تمسک به عام جایز نیست. تحقیق عدم جواز تمسک به عام در صورت مخصص مجمل مصداقی است ولو این مخصص منفصل باشد. برای اینکه اندراج شبهه تحت عام از موارد شبهه مصداقیه خود عام می شود و تمسک به عام در شبهه مصداقیه که قطعاً راه ندارد. یک کلمه ای هم به کار می رود در متن کفایه، می فرماید: در اینجا این شبهه مشمولیتی از جهت حجتین ندارد. منظور از حجیت عام و خاص، چون شبهه هم می شود شبهه مصداقیه عام و هم شبهه مصداقیه. و هیچ یکی از این دو نه عام و نه خاص شبهه مصداقیه خودش را نمی تواند پوشش بدهد. این شبهه هم شبهه مشترک بین عام و خاص است.

ص: ۳۴۳

سوال:

جواب: آنجا که گفتیم که ظهور عام از ابتداء شامل نمی شود مخصص متصل بود. عام شمول ندارد و عام که شمول ندارد خود خاص می ماند و مدلول خودش و دیگر به مدلول خاص کار نداریم. ما می گوییم آیا عام اجمال پیدا می کند یا اجمال پیدا نمی کند. بحث در سرایت اجمال مخصص در قلمرو عام است، اگر عام گفتیم که دارای مخصص متصل بود در آن

صورت اصلاً قطعاً برای عام در مورد شبهه ظهور منعقد نمی شود. بحثی که درباره شمول عام و عدم شمول داشتیم آنجا گفتیم اگر مخصص متصل بود عام محدود شد و اصلا ظهور ندارد تا بحث کنیم که ظهورش اجمال را می گیرید یا نمی گیرد. از اول علی الاتصال مخصص عام را محدود کرد. این مخصص متصل بود. اما مخصص منفصل این است که ظهور در ابتداء منعقد می شود برای عام، پس از که عام ظهور دارد و تخصیص هم اجمال دارد مثل هولاء الواقفین که مردد می شود بین اینکه این هولاء مشمول عام باشد یا مشمول خاص، این شبهه را می فرماید محل اختلاف است. می فرماید: تحقیق این است که اینجا هم عام شامل نمی شود چون شبهه مصداقیه عام است و شبهه مشترک است و خاص هم شامل نمی شود،

اگر اصل لفظی متوقف شد اصل عملی داریم

حال چه کنیم؟ اصل عملی داریم. اصل لفظی اینجا متوقف شد، گفته نشود یک جایی که مخصص مبهم باشد پس این چه می شود، ما اینجا از این مرحله اگر نتوانستیم استفاده کنیم طرق دیگر داریم، اصول عملیه داریم. اصول عملیه را گفتیم که هر یکی از اینها یا از باب احتیاط می شود یا از باب برائت یا تخییر.

ص: ۳۴۴

مخصص مجمل هر دو قسم حکمش بیان شد

نظر محقق خراسانی را به طور کامل در این رابطه به دست آوردیم و مطلب نسبت به مخصص متصل لفظی هر دو قسمش کامل شد که مخصص لفظی مجمل مصداقی متصل باشد یا منفصل در این صورت تمسک به عام کار ناممکنی است اما در صورتی که مخصص متصل که لا کلام فیه اما در صورت مخصص منفصل تحقیق این است که در این صورت هم تمسک به عام نمی شود.

کلام محقق نائینی

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این مسئله یعنی مخصص مجمل مصداقی حقّ عدم جواز تمسک به عام است. برای اینکه شأن الفاظ عام این است که تسری بدهد حکم را و نه اینکه موضوع برای خودش جستجو کند. در فراآوردن موضوع نیست بلکه تسری حکم و گستراندن حکم است نسبت به افراد مدخول خودش. آن مواردی که افراد مدخولش است اما یک موردی از افراد مدخولش نبود سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. کار عام دیگر آنجا زمینه ندارد (۱) . سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه بیانی دارد که تقریباً شبیه است با بیان محقق نائینی و به عبارت دیگر آورده اند، می فرمایند: قضایا اعم از اینکه در شکل قضایای حقیقیه باشد یا قضایای خارجیه باشد، در هر صورت قضایا «تتکلف بیان الحکم للموضوع الموجود»، همه این قضایا در جهت این است که حکم را برای موضوع موجود بیان بکند اما در شبهه مصداقیه که موضوع وجودش احراز نشده است، در این صورت عام موضوع برای خودش درست نمی کند (۲) . بعد از نقل آراء، می بینیم این استدلال ها همه در آن مرحله است که شک در مصداق باشد از حیث شبهه مصداقیه. و اگر سوال بشود که شبهه مصداقیه که اینجا شبهه مصداقیه عام که نیست، اگر شبهه مصداقیه خاص باشد که عام بلا معارض است. جوابش را دادیم که شبهه مشترک بین عام و خاص است و شبهه که مشترک شد می شود شبهه مصداقیه بالعرض.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۴۵۸.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۱۸۳.

تقسیم شبهه مصداقیه به دو قسم

شبهه مصداقیه از جهت تحقق خودش دو قسم است: شبهه مصداقیه بالاصاله و شبهه مصداقیه بالعرض. اگر شبهه خود عام بود، شبهه مصداقیه بالاصاله است و اگر شبهه مشترک بود یعنی از اجمال خاص اجمال به مصداق عام سرایت کرد اینجا می شود شبهه مصداقیه بالعرض. این ادله ای که از سوی صاحبنظران آمده است همه در سمت بیان حکم شبهه مصداقیه است که شبهه مصداقیه بالعرض یا شبهه مصداقیه عرضی است.

جمع بندی آراء

آراء و ادله در جهت ظهور عام بیان شد که از شیخ انصاری و محقق نائینی و سیدنا الاستاد گفته شد بر عدم جواز تمسک به عموم عام در صورت اجمال مخصص مصداقی و ادله هم در مجموع عدم انعقاد ظهور برای عام یا از اساس و یا از جهت شک و شبهه در مصداقیه.

سوال:

جواب: تمام اینها از جنبه ظهورات و تفهیم و تفهّم است، تمام این مباحث مربوط می شود به ظهورات و القاءات و تفهیم و تفهم بنابراین راه دیگر ندارد. ظهور عرفی آن چه می شود و فهم چه می شود و ظهور دارد یا ندارد و بیان در چه حدی است، و به طور کل این بحث الفاظ و ظهور است و اینجا بحث عقلی و عقلایی در کار نیست.

ادله قائلین بر جواز تمسک به عام در شبهات موضوعیه

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «قیل المشهور عند القدماء جواز التمسک» (۱) ، مشهور بین قدماء این است که به عموم عام در شبهه مصداقیه تمسک می شود. این یک موید یا زمینه برای استحکام بخشیدن برای مدعا. اولاً این حرف که مشهور باشد و در این رابطه بحثی وجود داشته باشد، در حد یک موید است. و ادله دیگر: از بیانات شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه استفاده می شود که متمسکین به عموم عام در شبهه مصداقیه ادله ای دارند: ۱. تمسک به استصحاب ظهور یا حجیت. ظهور هم قابل استصحاب است و حجیت هم قابل استصحاب است و از احکام وضعیه است. عام قبلاً حجیت داشت الان شک می کنیم که در این مورد شبهه باز هم حجیت دارد یا ندارد، استصحاب می کنیم حجیتش را. ارکان استصحاب کامل است و حکم هم است و از احکام وضعیه. درباره این دلیل گفته می شود که به وضوح تمام نیست. اشکالی که دارد این است که این استصحاب ارکانش کامل نیست، وحدت بین قضیه مشکوکه و قضیه متیقنه محفوظ نیست. مورد یقین عام بافراد محرزه بود و موضوع قضیه مشکوکه فرد مشکوکه است. فرد محرز با فرد مشکوک عرفاً دو تا موضوع است، وحدت وجود ندارد. در استصحاب باید قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه موضوعش متحد باشد یعنی هر دو قضیه دارای یک موضوع باشد. اینجا قضیه متیقنه موضوعش فرد محرز آنکه قطعاً عالم غیر فاسق است و موضوع قضیه مشکوکه فرد مشتبه است، این فرد آیا از افراد علمای عدول است یا از افراد علمای فاسق است، بنابراین موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه عرفاً دو تاست وحدت قضیتین از شرائط اصلی صحت استصحاب است. دلیل دوم قاعده مقتضی و مانع، گفته می شود که قاعده ای است به نام قاعده مقتضی

و مانع و ساختار آن قاعـده از این قرار است: اگر مقتضـی محقق بود و تاثیر گذار هم بود، در جهت تاثیر گذاری اش اگر شـک در وجود مـانع به وجود بیایـد اصل عـدم مانع است بنابراین اگر مقتضـی وجود داشـته باشـد و شک در مانع محقق بشود به آن شک اعتناء نباید کرد. این قاعده در بحث ما تطبیق می کند. عام تاثیر گذار بود و مقتضی وجود داشت، الان شک می کنیم که مانع وجود دارد یا ندارد، این مورد شـبهه در قلمرو خاص قرار گرفت یا نگرفت، شک در وجود مانع می کنیم، شک در وجود مانع مساوی با عـدم مانع است و اصل عـدم مانع است. جوابی که داده انـد می گوینـد اصـلا خود این قاعده مقتضـی و مانع از اعتبـاری برخوردار نیست. کجا چنین قاعـده ای به اثبات رسـیده؟ این خودش یک ادعاء است که مقتضـی اگر موجود باشـد و شـک در مانع بکنیم. شک فرق می کنـد اگر شک ابتـدائی باشـد آن خود شک اعتبار نـدارد اما اگر شک ابتـدائی نبود اعتبار دارد و بایـد فحص بشود. بنابراین قاعـده مقتضـی و مانع یک قاعده مسـتقلی که نیست و مشـمول دلیل استصـحاب هم که نمی شود و علی التحلیل هم گفتیم که شک در مانع دو صورت دارد: شک بـدوی که شک بـدوی اعتبار ندارد و شک اطراف علم اگر باشد باید تحقیق کنیم و قاعده علم اجمالی را باید جاری کنیم. پس قاعده مقتضی و مانع از اساس بین اعتبار است (۲)

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۱۸۴.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۱۹۲.

سوال: این قاعده عقلی است چطور می گویند بی اعتبار است؟

جواب: اولاـ عقلی نیست و عقلائی است. و ثانیاً اعتبارش ثابت نیست. چون دلیل شرعی که ندارد، احتمال داشت که دلیل «لا تنقض» شامل آن بشود، ولی دلیل «لاـ تنقض» شامل این مورد نمی شود، برای اینکه شک در بقاء که نداریم و شک در مانع داریم. مگر اینکه کسی ثابت بکند که جزء قواعد اصطیاده عقلاییه است. اما اگر گفتیم قاعده مستقلی است، دلیلی که دلالت بکند بر اعتبار قاعده مقتضی و مانع دلیل شرعی نداریم و دلیل شرعی که نداشتیم می آییم تحلیل عقلایی که آیا چنین سیره ای داریم که بگوییم اگر مقتضی موجود بود شک در تحقق مانع کردید به آن مانع اعتناء نکنید، چنین دلیل عقلایی می توانید پیدا کنید؟ نه، برای اینکه شکی که دارید دو قسم است: یا شک بدوی درباره مانع است یا شکی که برخواسته از علم اجمالی است. اگر شک بدوی باشد شک بدوی خود آن شک اعتبار ندارد. نه به جهت قاعده مقتضی بلکه خود شک بدوی از اساس بلا اعتبار است. و در حقیقت شک هیچ تاثیرگذاری ندارد. و اما از شکوک متعلق به علم اجمالی بود قاعده علم اجمالی جاری می شود. بنابراین می گوییم شک در مانع مساوی با عدم مانع است، اگر شبهه اطراف علم اجمالی بود مانع وجود دارد و باید تحقیق کرد. دلیل سوم: گفته می شود که دلیل قابل تمسک برای قائلین در رابطه با شبهه مصداقیه ظهور بلا معارض عام است. عام از اول ظهورش منعقد است و بعد از که عام ظهورش بلا معارض منعقد بود، اگر خاصّ بیاید در همان ابتداء قبل از که ظهورش منعقد بشود به ظهور عام برمی خورد و ظهور عام مانع از انعقاد ظهور برای خاص می شود آن هم در مواردی که خاصّ اجمال دارد. اجمال جلوی ظهور منعقد شده را نمی گیرد. سیدنا الاستاد می فرماید: بهترین دلیل و غایت ما یتمسک این است که ظهور بلا معارض عام و عدم قابلیت شبهه درباره ایجاد مانع برای عام. در نقد و بررسی گفته می شود که این دلیل به جایی نمی رسد، چون اولاـ دلیل اخص از مدعا می شود که این استدلال مربوط می شود به مخصص منفصل که عام ظهور داشته باشد. و ثانیاً در بدو تصور این است که ظهور بدوی برای عامّ منعقد است اما پس از تخصیص خود تخصیص کشف از تحدید می کند. دو تا ظهور است معارضه می کند، در معارضه هم زمانی شرط نیست ممکن است یک دلیل زماناً قبلا آمده باشد و دلیل دیگر زماناً متاخیر باشد هر دو اگر اعتبار داشت پس از که هر دو بیان شد معارضه می کند. بله، در ابتداء قبل از وقوع خاص ظهور برای عام منعقد بوده ولی ظهور خاص که آمد آن هم اعتبار خودش را دارد و بیان شرعی است یا حجتی از سوی شرع که القاء شده است، پس از القاء حجت شرعی برای خاص هم حجیت و اعتباری می آید و تعارض صورت می گیرد یعنی مانع از ظهور عام می شود. پس عام بلا معارض نیست. دلیل اولی که اشاره شد به عنوان موید بود که مشهور، که این مشهور محل کلام است اولاً مصداقاً ثابت نیست و ثانیاً بعد از که مشهور هم گفته شده باشد تصریح وجود ندارد. فتوای مشهور مطابق است با تمسک به عام در شبهات موضوعیه نه تصریح مشهور که تمسک عام در شبهات موضوعیه ممکن است، که شرح آن خواهم داد و مخصص لبّی ان شاء الله جلسه آینده.

بررسی شهرت درباره مخصص متصل مجمل ۹۳/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی شهرت درباره مخصص متصل مجمل

گفته شد که قائلین به تمسک به عام در صورت مخصص متصل مجمل ادله ای دارند که ادله آن را گفتیم و نقدش هم بیان شد. آنچه که باقی ماند این است که گفته می شود که مشهور قائل به این قول یعنی عدم سرایت اجمال از مخصص به عام است.

نظر مشهور و امثله آن

در این رابطه همانطوری که اشاره شد سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اینکه گفته می شود مشهور بر این است که اجمال از مخصص مجمل متصل سرایت نمی کند به عام به طور صریح و واضح در کلام مشهور نیامده و قابل استناد نیست بلکه از فتاوای مشهور چنین استفاده شده است که مشهور بر این است که اجمال از مخصص مجمل به عام سرایت نمی کند (۱)

محقق نائینی می فرماید: فتوی مشهور دلیل بر اجراء تمسک به عام نمی شود

چنانکه محقق نائینی می فرماید: این نسبت ثابت نیست و استنباطی که شده است از فتاوا و آراء مشهور است (۲) . مثلا مشهور می گویند در صورتی که ید مشتبه باشد یعنی معلوم نیست که این ید عادیه است یا ید امانیه یا مالکیه. در صورت این شبهه می گویند اصل این است که ید عادیه باشد. عام و مخصصی است، عام این است که ید گذاشتن به مال مردم ضمانت دارد، «علی الید ما اخذت حتی تودی». بنابراین اگر دیدیم کسی دست گذاشت به مالی، در قبل در دستش نبود، اگر قبلاً در دستش بود قاعده ید جاری می شود. قاعده ید مفید مالکیت است. اما اگر دیدیم ابتداءً دست گذاشت به مالی و قبلا هم در دستش نبود، اینجا شک می کنیم که این ید گذاشتن ید عادیه است یا ید مالکیه است. مثلا یک عابری از آنجا عبور می کند مالی آنجا افتاده بود برداشت. عموم ما می گوید این ید گذاشتن ها ید ضمانیه است، یدی است که ضمان در پی دارد. هر یدی که بر مال گذاشته شود، این ید ضمان دارد، این عموم است، این ید استثناء شده است ید مأذونه، ید مأذونه که استثناء شده است مجمل است و از یک سو مجمل است و از یک سو هم منفصل است. مقتضای عام ضمانت است و مقتضای مخصص عدم ضمان است که از سوی مالک ماذون باشد. ماذونه بود کافی است و دیگر ید ضمان در پی ندارد. بنابراین خاصّ شد یدی که ضمان ندارد و عام یدی است که ضمان دارد، ید امانیه یا ید ماذونه که استثناء شده است مجمل است و اجمال آن یعنی مردّد است بین اینکه این ایادی که گذاشته می شود آیا جزء ید امانی است یا ید عادیه است. در مصداق اجمال دارد، شبهه هم مصداقیه است. این اجمال که به عمل آمده، مشهور می گویند که در این مورد ید عادیه است و به عام رجوع می شود و به مخصص اعتناء نمی شود، اجمال مخصص سرایت نمی کند. این رأی مشهور است. رأی مشهور این است که به ید عادیه تمسک می شود و یدی که مورد شبهه بود مشهور می گوید که آن را ید عادیه تلقی کنید و این رأی مشهور مطابق است با تمسک به عام در شبهه مصداقیه مشترک. محقق نائینی می فرماید: اینجا مشهور صریحاً به طور واضح نفرموده است که

تمسـک به عـام می شود، این رأی را بیـان کرده انـد، گفته انـد در موردی که یـد مشـکوک بود حمـل می شود به یـد عـادیه. بنابراین مطابقت فتوا احیاناً با تمسک به عام در شـبهه مصـداقیه مشترکه دلیل بر التزام به تمسک به عام در این شـبهه نمی شود. ممکن است مشـهور در این رابطه دلیل دیگری داشـته باشد مثل استصـحاب عدم ازلی یا مثل قاعده مقتضـی و مانع که مقتضی ضمان است و مانع اذن است، شک در مانع می کنیم می گوییم اصل عـدم مانع است براساس قاعـده مقتضـی و مانع یـد عادیه اعلام بشود. بنـابراین تا به اینجا آنچه دیـده می شود احیاناً فتاوایی است که با ظاهر تمسک به عام در شـبهه مصـداقیه مشترکه تطبیق می کند اما صریحاً جواز تمسک اعلام نشده است.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسمخویی، ج۵، ص۱۸۵.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسمخویی، ج۱، ص۴۶۱.

فتوی سید یزدی و نظر سید الخویی

از همین قبیـل است آنچه که گفته می شود که سـید طباطبایی یزدی قـدس الله نفسه الزکیه تمسک کرده است به عام در شـبهه مصـداقیه مشترکه در مورد دم مشـکوک. در این مسـئله گفته می شود که یک عامی داریم در مورد نجاست دم و یک اسـتثناء داریم. صـحیحه عبـدالله بن یعفور از امام صادق علیه السـلام به این مضـمون که هر دمی که اقل از درهم باشد معفو است (۱) . تخصـیص روایت ابی بصـیر از امام صادق و امام باقر علیهما افضل الصلاه و السلام می فرماید درباره دماء ثلاث که دماء ثلاث قابل عفو نیست هرچنـد کمتر از یک درهم باشـد (۲) . اینجـا یـک عـامی است و یک خاص، عام عفو از اقل از درهم است و خاص عدم عفو نسبت به دماء ثلاثه است. یک دمی مشـکوک است که نمی دانیم از دماء ثلاث است یا از دماء ثلاث نیست، در اینجا سـید می فرماید: بنابر باید بر عفو گذاشت (۳) . این فتواست و بیشتر از این تصـریح نشده، اما ظاهر این فتوا تطبیق می کند به تمسک به عام در شـبهه مصداقیه مجمل. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: عالم ما فی الضمیر خداست. ما از ضـمیر سید طباطبایی آگاه نیستیم و او آنچه آورده است فقط یک فتواست. این فتوا مستند باشد به تمسک به عام در شبهه مصداقیه مشترکه معلوم نیست، ممکن است این فتوا براساس استصحاب عدم ازلی باشد، اگر براساس استصحاب عدم ازلی بود تـا مطلق دمـاء که رسـیدیم شـک می کنیم و بعـد براسـاس اصـل عـدم ازلی دمـاء ثلاـثه را نفی می کنیم. بر مبنـای کسـی که استصـحاب عدم ازلی را قبول دارد که محقق خراسانی و سید الخوئی قائل به استصحاب عدم ازلی هستند و محقق نائینی و امام خمینی استصـحاب عـدم ازلی را معتبر نمی داننـد. بنابراین از سـید طباطبایی فقط یک فتوا دیده می شود و تمسک به عام دیده نمی شود پس معتبر قابل اسـتناد نیست که ما بگوییم سید تمسک کرده است به عام در شبهه مصداقیه مشترک. در نتیجه استناد تمسک به عام در شبهه مصداقیه مجمل به مشهور ثابت نیست بلکه اساس ندارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲، ص۱۰۲۶، ابواصنجاسات، ص۲۰، ح۱، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲، ص۱۰۲۶، ابواصنجاسات، ص ۲۰، ح۲، ط اسلامیه.

۳- عروه الوثقی، سید کاظمطباطبایی، ج۱، ص۲۱۷، م۳.

شهرت موید است به تنهایی دلیل نیست

البته بر فرضـی که شهرت هم منعقد باشد شهرت به تنهایی نمی تواند مطلبی را ثابت کند. البته شهرت هیچگاه به تنهایی کاری را به پیش نمی برد اما اگر منضم بود به دلیل و به حکم عقل آنجا نقش دارد و حتی کسانی مثل سیدنا الاستاد که می فرمایند شهرت حجیت نـدارد آنگـاه که همراه با ادله قرار گرفت نقش اسـتحکام بخشـی خواهـد داشت. پس از که ادله قائلین به جواز تمسک به عام در شـبهه مصداقیه مشترک به جایی نرسید، محقق خراسانی با پیروی از شیخ انصاری مخصص لبّی را مطرح می فرمایند.

سوال:

جواب: اشـاره کردیم که اصل در یـد، یـد ضـمانی است. هم از لحاظ نصوص که «علی الیـد ما أخـذت» و هم از لحاظ جریان طبیعی که یک مالی را کسـی از جایی برمی دارد مأذون بودن یا اجازه شـرعی داشـتن اثبات می خواهد، دست گذاشت به مال مردم اقتضای طبیعت این است که ضـمان دارد. اما اگر ید امانی او ثابت بشود و به امانت دست بگذارد آن امانت دیگر ضمان ندارد مگر اینکه افراط و تفریط بشود. اما اگر ید امانی نیست از اول ضمان محقق است.

بررسی مخصص مجمل لبّی

شیـخ انصـاری فرموده است که اگر مخصّص مجمـل لفظی باشـد، زمینه برای سـرایت وجود دارد اما اگر مخصـص لبّی باشـد، سرایتی نیست. مطلب ایشان مطابق با قاعده است. چون دلیل لفظی سـریان دارد و دلیل لبّی اصـلاً سـریان ندارد و واقف است و همان جایی که می گیرد فقط همان جا قرار می گیرد و سریان اصلا ندارد (۱)

۱- مطارحالانظار، شیخ انصاری، ص۱۹۶.

سوال: دلیل این چیست

جواب: سیره عقلاء. سیره، مورد که یک مورد را مشخص بکند لبّ است و لفظ نیست، خود این مورد نمی تواند جای دیگر برود چون لبّ است. سیره نسبت به یک چیزی که مستقرّ شد از همان مورد خودش به جای دیگر نفوذ و سریان ندارد چون لفظ نیست که دارای سریان و جریان باشد. براین اساس اگر مخصص لبّی بود فقط همان مورد خودش را می گیرد و آن هم شک بشود اگر قلمرو دلیل لبّی مورد شک قرار گرفت به قدر متیقن اکتفاء می شود. در این موردی که شکّ بشود سرایت می کند یا نمی کند، به همان مقداری که یقین و قطع دارد دلیل لبّی شامل می شود و از آن بیشتر شمول ندارد و در اصل مقتضی ندارد تا برسیم که از سوی عام مانعیتی وجود دارد یا ندارد. خود دلیل لبّی اقتضائش تا آن حدّ است.

سوال:

جواب: در شبهه مفهومیه راه برای لبّ وجود ندارد. فرق بین شبهه مفهومیه و مصداقیه این است که مفهومیه از طریق وضع می آید لفظ است و لبّ نیست. بنابراین در اجمال به مفهوم راه برای لبّ وجود ندارد چون منشأ از لفظ گرفته می شود. اما محقق خراسانی این مطلب را شرح می دهد که برای اینکه بیان ایشان شرح داده بشود و توضیح داده شود، این نکته را بیان می کنیم:

فرق بین مخصص متصل و منفصل لفظی و لبّی

ص: ۳۵۱

مخصـص لفظیه متصـل و منفصل دو فرق دارد: ۱. از لحـاظ زمان، ۲. از لحاظ صـیاغت و صـیغ الفاظ. که یک فرقش از لحاظ زمـان است که اگر مخصـص با عام هم زمان بود می شود متصل و اگر زماناً فاصـله داشت می شود منفصل. فرق دیگر اسـتادنا العلامه شـیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرق بین مخصـص متصل و منفصل این است که مخصص متصل اگر جدا از عـام بیایـد معنی و مفهوم نـدارد. منفرداً قابـل القـاء نیست مثـل اینکه گفته بشود به کسـی الاـ الفساق که قابل القاء نیست اما مخصـص منفصل قابل القاء است. مثلا می گوییـد «اکرم العلماء» و بعـد می گوییـد در جمله دیگر «لا تکرم الفساق»، همین «لا تکرم الفساق» را جدا هم می توانید بیاورید، منفرداً قابل ذکر و القاء است. سـیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه هم همین مطلب را به عبارت دیگر می فرماید که مخصـص متصل آن است که به شـکل جمله استثنائیه بیاید و مستثنی و مستثنی منه داشته باشد مثل «اکرم العلماء الا الفساق» و مخصـص منفصل آن است که به جملات وصـفیه بیایـد که اکرم العلماء بعـد جمله دیگر «اکرم العلماء العدول». این فرق بین مخصص متصل و منفصل لفظی. اما مخصص متصل و منفصل لبی در کلام محقق خراسانی آمده است. قسم اول که از کلاـم محقق خراسـانی اسـتفاده می شود این است که مخصـص متصـل لبّی آن است که در مقام تخاطب مولی به آن مخصـص توجه و اعتماد کند، «یتکل علیه فی مقام البیان»، اگر مخصـص در حدی بود که در مقام بیان قابل اتکال بود می شود مخصص لبّی متصل و اگر در مقام بیان قابل اتکال نبود می شود مخصص لبّی منفصل. بعد از آن شرح می دهد و می گویـد اگر مخصـص لبّی قابل اتکال بود سـرایت می کند و اگر قابل اتکال نبود سـرایت نمی کند. که تتمه این بحث برای جلسه آینده.

بررسی مخصص مجمل لبّی ۹۳/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی مخصص مجمل لبّی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به پیروی از شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که فرموده بود که اگر مخصص لبّی باشد تمسک به عام در شبهه مشترکه جایز است، اگر مخصص لفظی باشد جایز نیست. محقق خراسانی مخصص لبّی را شرح می دهد، می فرماید: اگر مخصص لبّی در حدی باشد که از نظر عرف قابل استناد باشد به عبارت ایشان اتکال ممکن باشد، منظور از اتکال یعنی مخصص لبّی در وضعیتی است که عرف تشخیص می دهد که مولی به آن مخصص در این وضعیت اعتماد می کند. در این صورت مخصص لبّی مثل مخصص لفظی منفصل و متصل است بلکه متصل. قرینه می شود برای تقیید و عام را تقیید می کند. و در حالت مشترک عام نفوذ ندارد و قابل تمسک نیست. اما اگر مخصص لبّی به آن اندازه واضح نباشد که در مقام تخاطب عرف تشخیص بدهد که مولی می تواند اتکال داشته باشد، قابل اتکال و اعتماد نباشد. مثلاً اجماعی است یا سیره عقلاء است، در این صورت که مخصّص لبی در مقام تخاطب قابل اتکال نبود، اینگونه مخصّص لبی تقیید ایجاد نمی کند و تمسک به عام در مورد شبهه مشترک جایز است و کار ممکنی است.

فرق بین مخصص لبّی و مخصص منفصل

بعد از که این مطلب را می فرمایند یک توضیحی را هم بیان می کنند درباره فرق بین مخصّص لبّی قسم دوم و مخصص منفصل. می فرماید: اگر مولی بفرماید «اکرم جیرانی» و بعد در شکل مخصص منفصل بفرماید «لاـ تکرم اعدائی»، اینجا مخصص منفصل لفظی است، اینجا دو تا حجت داریم یک حجت عام است و حجت دیگر خاص، از آنجا که تقدم خاص بر عام از باب تقدم نصّ بر ظاهر یا تقدم اظهر بر ظاهر است، خاص مقدم می شود و برای عام آن ظهوری که داشت باقی نخواهد ماند و در حالت مشترک تمسک به عام وجهی ندارد در مخصص منفصل و به عبارت دیگر در مخصص منفصل دو حجت شرعی داریم و اما در مخصص منفصل که در کفایه خیلی صریح نیست ولی بدانید که این شرحی که می دهد مخصص منفصل لفظی است نه مخصص متصل. اما مخصص لبّی در همان مثال «اکرم جیرانی» که این عام بود و بعد از این یک درکی از طریقی به دست آوردیم که منظور مولی اکرام اعداء نیست، اعدائی که در جوار است و از جیران، منظور مولی اکرام اعداء نیست. این را درک کردیم، یک درک عقلاء و به اصطلاح لبّاً به دست آوردیم.

ص: ۳۵۳

موارد دلیل لبّی

هر چیزی که به عنوان درک و فهم و راه و دلیل به حساب آمد اما در قالب لفظ نبود این لب است. مذاق شرع لبیات است، عرف لبّیات است، سیره لبّیات است، درک از مجموع قرائن حالیه لبّ است. فرض کنیم از قرائن حالیه درک کرد که اکرام اعداء منظور مولی نیست، در این صورت می فرماید: «توجد هناک حجه واحده و هی عباره عن وجود العام اکرم جیرانی

فتحقق الحجه الواحده هناک». و در مخصص لفظی دو تا حجت داریم و در مخصص لبّی یک حجت و درک مکلف حجت شرعی نیست، حجت القاء شده از سوی شرع نیست و از آنجا که حجت القاء شده از سوی شرع نیست، به وادی اطلاق و تقیید واقع نمی شود. اگر احراز کردیم موردی را که اینجا قطعاً و یقیناً مولی راضی نیست فهو المطلوب و اما اگر علم نداشتید فرد مشکوک به هیچ وجه موضوع حکم قرار نمی گیرد. اینجا که تشخیص موضوع به دست مکلف باشد باید موضوع احراز بشود. موضوع مشکوک صلاحیت برای وقوع موضوع شرعی ندارد. این فرقی است که ایشان بیان می کند.

ادله جواز تمسک در مخصص قسم دوم

و بعد از این می پردازد به ادله جواز تمسک در مورد مخصص لبّی قسم دوم که قابل اعتماد و اتکال نباشد و غیر واضح به اصطلاح شراح. این دلیل عبارت از این است که می فرماید: اگر مولی حجتی را اعلام کند بفرماید «اکرم جیرانی» و مخصص لفظی نباشد، در این فرض اگر عبد مخالفت کند ۱. مواخذه از سوی مولی صحیح است و ۲. عقاب حسن دارد، اگر در این شرائط مکلف متخلف عقاب بشود این عقاب درست است و حسن دارد. ۳. عدم صحت اعتذار، اگر عقابی بشود و عذر بیاورد که من درک کردم که شما اکرام اعداء را نمی خواستید و اکرام فرد مشکوک العداوه را نمی خواستید عذر پذیرفته نیست. این وجوه در ابتداء به نظر می رسد که همه یک وجه باشد در حالی که سه وجه است و با همدیگر فرق دارد منتها با همان خصوصیتی که گفتیم که اینها را باید با شمّ المعقول از همدیگر تفکیک کرد. اگر شمّ المنقول باشد سه تایش یکی باشد اما با شمّ المعقول هر کدام با دیگری فرق می کند. اولاً صحت مواخذه یعنی اصل اقدام مولی برای مواخذه کار درستی است که عبد مخالفت کرده است و مولی برای مواخذه اگر اقدام بکند، اقدامش وجه دارد. این مرحله اقدام است، مرحله ابتدائی است. هنوز عقاب نشده. اصل اقدام درست است، داعی دارد و اما قسم دوم که حسن عقوبت باشد مصلحت دارد که این عقوبت حسن دارد که وظیفه خودش را عبد باید بداند. دلیل سوم این دو تا مطلب مرحله ابتدائی آن اقدام و مرحله خود عمل مصلحت دارد، این دو مربوط می شد به عمل و یکی به فعل مولی و مصلحت در خود فعل. قسمت سوم مربوط می شود به عبد، کار عبد است. عبد اگر در این جا اعتذار کند و بگوید که من درک کردم براساس درک خودم عام و دستور مولی را تقیید کردم، این عذر پذیرفته نیست. پس عذر عبد در صورتی که از سوی مولی حجتی نیامده باشد پذیرفته نیست. برای اینکه قانون عبودیت و مولویت به تعبیر سیدنا الاستاد و محقق نائینی و به تعبیر شهید صدر قاعده حق الطاعه اقتضاء می کند که عبد طبق حجت عمل کند و اگر حجت شرعی در اختیارش نبود، حق تصرّف ندارد و مخالفت با حجت مخالفت بر مولی است و تجاوز از حدود است. این سه تا دلیل شد برای اینکه تمسک به عام در شبهه مصداقیه ای که مربوط بشود به مخصص لبّی غیر قابل اتکال درست است یعنی در این مورد تمسک به عام درست است. بعد از این می فرماید دلیل دیگری که این دلیل از لحاظ تحلیلی دلیل درستی است و دلیل عقلائی است. و این سه دلیل که گفتیم دلیل عقلی کلامی است که شم المعقول اینها را تفکیک می کند، معقول هم شامل عقلی کلامی می شود و هم شامل عقلی فلسفی. و اما دلیل عقلائی هم داریم می فرماید: بنای عقلاء، در این مورد بنای عقلاء وجود دارد که مستمر است و دارای آن دو تا صفت استمرار و امضاء است برای اینکه اگر مولی امری بفرماید وظیفه عبد اطاعت است تا وقتی که از سوی خود مولی بیانی مبنی بر تخصیص و تقیید صادر بشود. از ذهن خودش اگر بخواهد تصرف بکند عقلاء نمی پذیرد. سیره عقلاء بر این است. در نتیجه از همین باب که بعضی ها از کلام محقق خراسانی به عنوان دلیل جداگانه یا به عبارت دیگر شهادت وجدان که اصطلاح شهادت وجدان در بیان محقق خراسانی

مساوی بود با تحقیق میدانی. منظور از تحقیق میدانی نمونه گیری از موارد است. می فرماید: می بینیم که مخصص منفصل لبّی که غیر قابل اتکال باشد، عام که وجود داشته باشد مورد شبهه را فرامی گیرد. مثال می زند «لعن الله بنی امیه قاطبه» که در سند معتبری در کامل الزیاره آمده است در باب زیارت سید الشهداء سلام الله علیه و ابن قولویه نقل می کند و سندش هم معتبر است که روایات و زیارت کامل الزیاره کلًا معتبر است. (کسی که می گوید زیارت عاشوراء سندش کامل نیست، یک اشتباه فاحشی است. مقاطعی از زیارت عاشوراء که جمع بشود در کامل الزیارات به سند معتبر آمده و آن اگر را تلفیق کنید می شود زیارت عاشوراء و از سوی دیگر هم زیارت عاشوراء مطابق با تولی و تبری است. تولی و تبری از ضرورت های مذهب و قابل انکار نیست منتها یک تبصره دارد اگر اعلام تبری موجب افساد و مفسده بشود جایز نیست به عنوان ثانوی و دیگر عبادات و اعمال همه اش که اعلامی نیست، نماز را که آدم می خواند اگر اعلام بکند که ریاء می شود و لازم نیست تبری و تولی را اعلام کند.

ص: ۳۵۴

سوال: تولی و تبری از ضروریات است منتها اینکه «اللهم العن بنی امیه قاطبه» عموم بنی امیه را شامل بشود می بینیم که با مبانی دینی نمی خواند.

جواب: اولاً ـ از لحاظ سند این روایت و این نصّ درست است و قابل استناد است و در کامل الزیاره است و این مثال را شیخ انصاری نقل می کند تا محقق خراسانی و تا محقق نائینی و سیدنا الاستاد و بر آن اشکال نمی کنند. اما قاطبه بنی امیه است و بنی امیه هم قاطبه یعنی همه این مجموعه، قوم نیست. بنی امیه هم از لحاظ بیان آن بنی امیه موجود در خارج بوده نه بنی امیه که تا الان هم می آید. و آن بنی امیه که در خارج وجود بوده اند عده شان قابل احصاء بود و جمعیت آن موقع مخصوصا از بنی امیه قلع و قمع که شده بود به شمشیر مولی علی در رکاب پیامبر اینها همان بنی سفیان هستند در اصل و دشمنان اصلی اسلام و حضرت رسول بودند و در آخرها اسلام اختیار کردند آن هم به زور شمشیر و حرب و دفاع، اینها کشته هم زیاد دادند و چیز قابل توجهی وجود نداشته. و الان از استثناء صحبت می کنیم. کسانی که علم داریم که مومن هستند که در بنی امیه یافت می شود این مخصص منفصل لبّی غیر قابل اتکال است. بیانی که آمده است لعن الله بنی امیه قاطبه که این بیان عامی است و مخصص لبّی داریم جایی که یقین داریم و بشناسیم که این بنی امیه است ولی مومن است و از اصحاب حضرت رسول است و از اصحاب حضرت علی است. بنابراین بنی امیه آن افرادی که لبّاً علم حاصل کنیم و رویت کنیم و کلمه خواند و اسلام آورد و نماز می خواند و اطاعت می کند و از نبوت و ولایت، آنها قطعاً خارجند. مستثنی درست است و قطعاً مورد لعن نیست. و اما فرد مشکوک: فردی که مشکوک باشد بنی امیه است و عام آمده، ایمان و تقوا و پاکیزگی آن برای ما ثابت نشده شک داریم که در مسیر اباء و طائفه خودشان هست عناد اهل بیت و مخالفت با نصّ پیامبر یا اصلاح شده است، در صورتی که شک بکنیم همه این صاحبنظران می فرمایند که تمسک می شود به عموم لعن و این عام فرد مشکوک را شامل می شود.

ص: ۳۵۵

سوال: روایاتی که یک قوم و قبیله ای را به طور کامل ذم بکند مورد اشکال است

جواب: اولاًـ در آنجایی که «اهل العراق اشدّ من اهل الشام» گفته اند، دقیقاً به تناسب حکم و موضوع کل اهل عراق نیست، یعنی یا افراد خاصّ‌ی است که مورد نظر بوده و بعد اعلام شده و یا نوعاً اگر فاسد بشوند اینها محکم تر از آن است. اینها را هم تناسب حکم و موضوع و هم مجموع ادله برای اینگونه بیان جهت داده. ما جهتش را تشخیص می دهیم، در اینگونه مطالب تشخیص جهت خیلی کارساز است. ما در آن مسئله اهل عراق که گفته شده است اشدّ باشد از اهل شام به تناسب قرائن ما جهت را تشخیص می دهیم یعنی اگر آنهایی که مخالفند با اهل بیت و عراقی باشد بدتر از شامی هاست. درست هم است چون عراقی ها ائمه را از نزدیک می بینند و آنهایی که دورتر هم هستند. شامی هم معمولاً نرم تر است. اما نکته اصلی درباره مسائل رفتاری و اجتماعی و کردارهای اخلاقی لحن ها با لحن بیان احکام فرق می کند. این نکته خیلی کارساز است، درباره کردها که گفته شده کراهت است، جزء اخلاقیات. در بیان های اخلاقی کراهت و شدّت مبغوضیت یا شدّت فضیلت که آمده است اینها کلًا مدلول مطابقی شان مراد نیست، اینها کنایاتی هستند با صبغه بلاغی و کنایه از فضیلت زیاد و کنایه از منقصت. مثلاًـ در فارسی می گوییم دل به دست آور که حج اکبر است از هزاران کعبه یک دل بهتر است که قطعاً از یک کعبه بهتر نیست، بلکه مبالغه است و کنایه از این است که این دل به دست آوردن فضیلت فراوانی دارد. بنابراین در مسئله که رفتاری و اجتماعی باشد بیان هایی که خیلی بالا و پایین داشت قطعاً مدلول مطابقی مراد نیست بلکه کنایه از فضیلت و منقصت است. استادنا العلامه شیخ صدرا بادکوبی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مخصّص لبّی به طور کلّ حیثیت تعلیلیه است و مخصص لفظی دارای حیثیت تقییدیه است. منظور از حیثیت تعلیلیه این است که عنوان علّت می شود برای تحقق حکم برای موضوع مثل اکرم العالم لعلمه این حیثیت تعلیلیه است، و فقط علت است. در صورتی که علّت بود، باید علّت تامه باشد و یقین به عداوت و یقین به مومن بودن باشد اگر شک بشود علت ناقصه است و علت ناقصه موجب ایجاد معلول و عدم لعن نمی شود. و اما اگر حیثیت تقییدیه شد، حیثیت تقییدیه نقش آن این است که درباره موضوع تقیید ایجاد می کند و علت حکم نیست. مثلا می گوییم اکرم رجلًا عالماً که عالم قید بشود و موضوع را تقیید کرد، نه هر رجلی را بلکه رجل عالم تقیید کرد. در نتیجه مخصّ‌ص لبّی چون از باب حیثیت تعلیلیه است ایجاد تقیید در موضوع نمی کند و عام به قوت خودش باقی است و اما اگر مخصص لفظی شد حیثیت می شود حیثیت تقییدیه و برای موضوع تقیید ایجاد می شود و در مورد مشکوک تمسک به عام جایز نیست. اما رأی و نظر محقق نائینی ان شاء الله جلسه آینده.

بررسی آراء نسبت به مخصص مجمل لبّی ۹۳/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی آراء نسبت به مخصص مجمل لبّی

رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه گفته شد که ایشان فرمودند در مخصص لفظی تمسک به عام ممکن نیست و در مخصص لبّی تمسک به عام جایز است. اما محقق خراسانی همین مطلب را با یک تفصیل فرمودند که مخصص لبّی اگر در حدّی باشد که در مقام تخاطب قابل اتکال باشد مثل مخصص لفظی می شود که تمسک به عام جایز نیست و اجمال سرایت می کند. و اما اگر مخصص لبّی قابل اتکال نبود می توان در شبهه مصداقیه به عموم عام تمسک کرد.

نظر محقق نائینی

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر مخصص مجمل لبّی باشد دلیل لفظی نباشد و به وسیله درک عقل تخصیص صورت بگیرد مثل«اکرم جیرانی» که عام است و مخصص آن حکم عقل به عدم اکرام اعداء آن مولی که مولی «اکرم جیرانی» گفته است اما اگر درک شود برای عبد که عده ای اعداء است عقل حکم می کند از مورد اکرام نیست. این درک عقل مخصص لبّی است. اگر مخصص لبّی حکم عقلی ضروری بود قرینه می شود برای تقیید موضوع مثل مخصص لفظی خواهد بود. موضوع که تقیید شد یعنی عموم عام تضییق می شود. و در مورد شبهه مصداقیه تمسک به عام ممکن نخواهد بود. و اما اگر مخصص لبّی حکم عقل نظری باشد یعنی حکم عقلائی مثلاً سیره باشد یا اجماع در این صورت مخصص لبّی مثل مخصص لفظی منفصل است و ظهور برای عام منعقد و محقق است اما در مورد شبهه مصداقیه تمسک به عام نمی شد، چون مخصص که بعداً می آمد کشف می کردکه مراد مولی مقیّد است و مطلق نیست. اگر اشکال بشود که مخصص لفظی لفظ بود و اجمال آن سرایت می کرد اما مخصص لبی که لفظ نیست و تسری ندارد به چه مبنایی مخصص لبّی نظری را مثل مخصص لفظی منفصل اعلام کردید؟ می فرماید: جواب این است که اعتبار مربوط است به منکشف نه به خصوصیت کاشف. اعتبار مربوط می شود به منکشف یعنی مراد مولی که کشف بشود که مقیّد است نه به خصوصیت کاشف که این کاشف عقل است، لبّ است یا لفظ است. اعتبار مربوط به ویژگی و خصوصیت کاشف نیست اعتبار به منکشف مربوط است و می دانیم که منکشف این است که مولی مطلوبش مطلق نیست تقیید دارد (۱) . بعد از که این مطلب را می فرماید بحث کامل تری را بیان می فرماید:

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۴۷۵ تا ۴۸۰.

تفصیل محقق نائینی

می فرماید: حقّ در مسئله این است که باید تفصیل قائل بشویم و آن تفصیل عبارت است از تفصیل بین اینکه مخصص کشف

کند از مراد مولی و بین اینکه مخصّص کشف کند از ملاک حکم. اما اگر مخصص کشف کند از مراد مولی در این صورت نتیجه مخصص تقیید می شود در قلمرو عام و در حقیقت کشف از تقیید می کند. بر این اساس در صورتی که مخصص کاشف از تقیید موضوع باشد که جیران تقیید شده است به عدم اعداء و جیران الاصدقاء، در این صورت عامّ تضییق شده و در مورد شبهه تمسک به عام در شبهه موضوعیه می شود و عام قابل تمسک نیست که تمسک به عام در شبهه موضوعیه می شود. و اما اگر مخصص که کاشف است کشف از ملاک حکم بکند، در این صورت می فرماید: اگر احیاناً جایی اتفاق افتاد که مکلف بتواند از ملاک حکم قطعاً کشف کند در این صورت کشف ملاک قطعی ارتباط پیدا می کند با تقیید مراد مولی. یقین کند و کشف کند مکلف که حبّ و بغض مولی ملاک اکرام است، این کشف ملاک ارتباط پیدا می کند به تضییق عام.

کشف ملاک به دو صورت است

کشف ملاک در احکام به اعتبار متعلق به دو صورت است: در احکام وضعیه کشف ملاک ممکن است، چون که احکام وضعیه دارای ملاکات عقلاییه است. مثلا طهارت و نجاست یا ملکیت و زوجیت ملاکش قابل کشف است، مکلف می داند که ملاک طهارت نظافت است و ملاک نجاست قذارت است. و اما در احکام تکلیفیه به طور کل ملاک حکم شرعی برای مکلف قابل کشف نیست. اگر حدسی زده شود در قالب حدسیات و قیاسات و استحسانات است. چون الجعل لمن بیده الجعل، هر مصلحتی که تشخیص بدهد و از اختیار ما خارج است. مصلحت فقط نزد نفس مولی است. اما گفته می شود که اگر بخواهیم راهیابی کنیم راه کشف مصلحت صدور دستور و امر و نهی است. وجود امر کشف می کند از ملاک، اما جوابش این است که کشف می کند از وجود ملاک نه از شخص ملاک که چیست. امر کشف می کند براساس مکتب عدلیه که ملاک وجود دارد اما آن چیست لا یعلم الا الله و الراسخون فی العلم. این تا به اینجا اشارت هایی بود مربوط به کشف ملاک و کلی آن این شد که کشف ملاک در احکام وضعیه ممکن است و در احکام تکلیفیه کار ناممکنی است. اینکه شنیده اید امر کشف می کند از ملاک درست است دلالت می کند بر وجود ملاک نه بر تعیین ملاک. بعد از این مطلب ایشان می فرماید: اگر ملاک قطعاً کشف نشد، شبهه مصداقیه شد در این صورت تمسک به عام زمینه دارد. چون مخصّص لبّی از اساس قدرت بسیار ناچیزی دارد، کشف ملاک اولا کار ناممکنی است و اگر هم ممکن باشد بسیار در موارد نادر و مورد شبهه مصداقیه قطعاً مخصص به نتیجه نرسیده و شبهه را در قلمرو خودش نمی تواند قرار بدهد بنابراین ظهور برای عام که منعقد است قابل استناد خواهد بود.

تتمه: اگر شک کردیم کشف ملاک است یا مراد

یک تتمه هم دارد در ادامه همین تفصیل، می فرماید: اگر شک در بین کشف از تقیید مراد مولی و بین کشف از ملاک حکم صورت بگیرد چه آثاری دارد: ما تفصیل را دادیم و تفصیل فرضی بود که گفتیم اگر مخصص نتیجه اش کشف مراد بود آن می شود و اگر کشف ملاک بود این، و اما اگر شک بکنیم که این مخصص نتیجه اش کشف مراد است یا کشف ملاک؟ کشف مراد باشد نتیجه اش تقیید مراد مولی است و به عام تمسک نمی شود و اگر کشف ملاک بود نتیجه اش این است که تمسک به عام می شود. اگر شک کردیم، می فرماید در این صورت باید خود مخصص را دید که چه کیفیتی دارد و برمی گردد به صدر بیان ایشان اگر مخصص حکم عقلی ضروری بود مثل ولایت و عداوت نسبت به مولای شرعی، ضروری است که اگر کسی عداوت داشته باشد «لا ـ یجب بلکه لا یجوز اکرامه»، در آن صورت اگر ضروری بود عام قابل تمسک نیست، چون مخصص لبّی حکم مخصص لفظی متصل را دارد. و اما اگر مخصّص عقلی نظری بود،

دو قسم ضروری و نظری

عقلی ضروری و نظری دو تا تقسیم دارد: یک عقلی ضروری و نظری اصطلاح منطق و فلسفه است و یک اصطلاح هم اصول است. اصطلاح فلسفه و منطق ضروری آن است که تصورش برای تصدیقش کافی باشد و نظری آن است که اثبات نتیجه نیاز به بیان علت داشته باشد مثل «العالم حادث» که شکل اول قیاس منطقی حاشیه ملا عبدالله است. ضروری و نظری در اصول عبارت است از حکم عقل قطعی که عقل قطعاً حکم بکند، این می شود ضروری و حکم عقل غیر قطعی که عقل حکم می کند ولی قطعی نیست که یا حکم عقل است یا حکم عقلاء ولی قطعی نیست، این می شود نظری. یک تقسیم دیگر داشتیم برای حکم عقل که تقسیم می شود به نظری و عملی، که حکم نظری عبارت بود از حکم عقلی فلسفی برهانی که ریشه اش اصول فلسفه می شود که تضادّ و خلف و دور و تسلسل تا تناقض است.

ص: ۳۵۹

سوال:

جواب: ضروری منطق آن است که تصورش برای تصدیقش کافی است و مشاهداتی است و برهانی نیست مثل دو ضرب دو می شود چهار. نظری آن این است که می گوییم «العالم حادث لانه متغیر» که دلیل می خواهد.

سوال:

جواب: ضروری فقهی چیزی است و ضروری فلسفی چیزی است و ضروری اصولی چیزی است. ضروری فلسفی که تصورش برای تصدیقش کافی است. ضروری اصولی حکم عقلی قطعی است لذا ما در ادله اربعه می گوییم ما دلیل عقلی را که مدرک می دانیم عقل ضروری را مثل فحوا، مثل اینکه می گوییم «لا تقل لهما افّ» (۱) دلالت دارد به فحوای کلام قطعاً به حرمت «لاـ تضربهما». ضروری فقهی آن است که یک حکم از نظر دلیل و ادله آنقدر در غناء و وضوح قرار دارد که عند الفقهاء مسلم است مثل وجوب صلوات خمسه یومیه.

تقسیم حکم عقل به نظری و عملی

و اصطلاح دیگری هم داشتیم عقل نظری و عقل عملی، عقل نظری در برابر عقل عملی است و عقل نظری آن است که اعمال نظر فلسفی می طلبد و اثبات استحاله باید مستند بشود به تسلسل، استحاله وجود ممکن بدون علت باید مستند بشود به قانون علیت و قانون علیت هم مستند می شود به تناقض. عقل عملی عقل کلامی است که ریشه اش تحسین و تقبیح عقلی است که در این احکام عقلیه از حیث اعتبار و از حیث لبّ باید قطعی باشد و اگر قطعی نبود اعتبار ندارد و فقط یک حدّ دارد و آن قطعی. حسن و قبح قطعاً باید احراز بشود. اگر احتمال دادیم حسن را می شود استحسان که اعتبار اصلی ندارد که تا استحسان یا شهرت می گوییم اشکال می شود که معتبر نیست اما یک اعتبارمّا دارد، نقش دارد و از مویدات است، خود استحسان از مویدات است اما دلیل نیست. مثالی که محقق نائینی برای نظری دارند از این قرار است، اما اگر حکم عقل نظری بود و مورد شک در اینکه کشف ملاک می کند این مخصص یا کشف مراد که اگر حکم عقل نظری باشد در این صورت می فرماید تمسک به عامّ زمینه دارد و ممکن است. چون عقل نظری است و در حدّ یک مخصص لفظی قرار ندارد و خود به حسب ذات قطعی نیست پس از که نظری بود تا جایی که قلمرو مخصّص بدون شک و شبهه باشد قابل التزام است اما در این مورد که مخصّص حکم عقل نظری است و متعلقش هم دارای تردید بین کشف مراد و کشف ملاک است از حکم عقل نظری کاری برنمی آید و در حد یک احتمال و استحسان می تواند باشد اما هیچگونه مدلولی را نمی تواند اثبات کند و در برابر ظهور عامّ قابلیت معارضه ندارد و عموم عامّ بلا معارض شامل خواهد بود. از این رو حدیثی که آمده بود«لعن الله بنی امیه قاطبه» (۲) که عام است اگر شک بکنیم که فردی ممکن است مومن باشد که مومن قابل لعن نیست و ممکن است هم مومن نباشد و از بنی امیه است در اینجا اگر قطع باشد که فرد مومن است و از بنی امیه است لعن جایز نیست اما اگر شک داشتیم، شبهه مصداقیه شد از آنجا که حکم عقل نظری است تمسک می شود به عموم عام و لعنش را می گوییم جایز است. و در نتیجه عموم عامّ ثابت می کند که مومن نیست پس از آنکه ثابت کرد مومن نیست لعن آن می شود جایز.

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۲۳.

۲- کامل الزیارات، ابن قولویه، ص۱۹۵.

اصول لفظیه مثبتاتش معتبر است

استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه به یک نکته ای هم اشاره می کند و آن این است که در اینجا اثر اصاله العموم می شود که فرد مومن نیست و آثار اصلی عملی اثبات این مطلب است که فرد مشکوک مومن نیست و پس از آن حکم عام شاملش می شود که جواز لعن باشد. اصل لفظی مثبتاتش اعتبار دارد. اصول لفظیه اولاً به تسالم صاحبنظران مثبتاتش معتبر است و ثانیاً اصول لفظیه در حقیقت اصول عقلاییه است که تعبد محض نیست، بنابراین هر چیزی را که ثابت بکند آثار عقلیه هم به آن مترتب می شود.

اصول عملیه اصول عقلائیه نیست مثبتاتش حجت نیست

اما اصول عملیه، عقلاییه نیست تعبد محض است، در تعبد همان جایی که شرع گفته است تَعبّد به خود مستصحب حکم شرعی باشد دیگر آثارش را آن تعبد و آن امر شرعی شامل نمی شود لذا مثبت استصحاب اعتبار ندارد. بنابراین امر دائر شد بین اینکه مخصص کشف از مراد بکند یا کشف از ملاک که اگر کشف از مراد بکند تمسک به عام جایز نیست و اگر کشف از ملاک بکند زمینه برای تمسک به عام وجود دارد اما در صورتی که شک بین کشف ملاک و مراد داریم و مخصص ضروری نباشد و نظری باشد مخصص کاری انجام نداده است و تمسک به عام به قوت خودش باقی است. اما رأی سیدنا الاستاد در جلسه آینده.

رأی و نظر سیدنا الاستاد درباره مخصص مجمل لبّی ۹۳/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رأی و نظر سیدنا الاستاد درباره مخصص مجمل لبّی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره سرایت اجمال مخصص لبّی نسبت به عام باید تفصیل قائل شد و آن تفصیل این است که فرق است بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجیه. می فرماید: اگر شکل بیان در قالب قضیه حقیقیه بود که معمولاًـ بیانات شرعیه در شکل قضیه حقیقیه است، تطبیق موضوع حکم به مصداق خارج آن به تشخیص مکلّف است، باید تطبیق قطعی باشد و مصداق محرز باشد. اگر مصداق مشکوک شد، موضوع برای حکم محقق نشده است. در اینجا دیگر زمینه برای تمسک به عام آماده نمی شود. و اما اگر بیان در شکل قضیه خارجیه بود در این صورت قضیه خارجیه به دو گونه قابل تصویر است: ۱. قضیه خارجیه است اما در این قضیه خارجیه به وسیله قرائن تشخیص موضوع در اختیار مکلّف قرار دارد. یعنی تطبیق موضوع حکم به مصداق آن در خارج در اختیار مکلّف است. در این صورت اول نحوه قضیه خارجیه مثل مخصص لفظی می شود و تمسک به عام زمینه ندارد. و همان علمی که برای مکلّف حاصل شده است که تشخیص موضوع یا تطبیق موضوع حکم به مصداق در اختیار مکلّف است قرینه می شود بر اینکه عام صدمه دیده است و جایی که احراز بکند که این مصداق همان موضوع است می شود به عام تمسک کرد اگر شک صورت بگیرد جایی برای تمسک وجود ندارد. ۲. ثابت نشود که تشخیص موضوع به دست مکلف است بلکه مائیم و بیان شرعی. ظاهر این بیان این می شود که تشخیص موضوع هم در اختیار خود مولی بوده و برای مکلّف واگذاری صورت نگرفته. در این صورت تمسک به عام می شود. چون که تشخیص موضوع به عهده مکلف است و مولی که بیان کرده است حکم را یک عمومیتی دارد، این عموم بیان افراد متیقن و افراد مشکوک را شامل می شود و تشخیص موضوع دیگر وظیفه مکلف نیست. مثل «لعن الله بنی امیه قاطبه» در این صورت تشخیص موضوع یا تطبیق موضوع حکم به مصداق خارج در اختیار مکلف نیست و فقط مولی حکم کلّی بیان کرده است و تشخیص هم در اختیار خودش قرار دارد و اگر خصوصیتی در موضوع وجود داشت بیان می فرمود، الان که بیان نفرموده است ما از عموم عام استفاده می کنیم و مورد مشکوک را پوشش می دهیم. لذا اگر کسی مشکوک بود که از بنی امیه است یا نیست، ما براساس اصاله العموم ثابت می کنیم که بنی امیه است و مومن نیست. اصول لفظیه مثبتاتش هم حجت است اینجا ثابت می شود که مومن نیست و این مومن نیست از مثبتات می شود و واسطه می شود برای اثر شرعی. اثر شرعی جواز لعن است و اثبات مومن نبودن واسطه است، واسطه را اثبات می کند و بلا اشکال در اصول به عنوان یک رأی مسلم اصول لفظیه مثبتاتش معتبر است. دلیل اعتبارش این است که اصل عقلائی است و تعبد شرعی نیست که اختصاص پیدا بکند به آن متعبد به. اصل عقلائی است، عقلاء چیزی را ثابت بکنند خود آن شئ و آثار عقلی و عادی آن هم بالتبع ثابت می شود. پس اگر قضیه در شکل قضیه حقیقیه باشد تمسک به عام زمینه ندارد و اگر قضیه در شکل قضیه خارجیه دو صورت دارد: در صورت اول تمسک به عام زمینه ندارد و در صورت دوم قضیه خارجیه که تطبیق به دست مولی باشد نه به دست مکلّف اینجا تمسک به عام در شبهه مصداقیه در صورتی که مخصص لبّی باشد جایز و درست است، چون مائیم و ظهور عام و فقط حجیت ظهور است و مانعی وجود ندارد [(۱)](#). ما گفتیم براساس اصل لفظی مثبت غیر مومن بودن فرد مشکوک ثابت می شود که اصل لفظی مثبتش هم اعتبار دارد که اصل عقلائی است و سید این مطلب را نمی فرماید، بلکه می فرماید: کشف انّی می کنیم که

فرد مشکوک غیر مومن است. بنده در اینجا که این مسئله را تطبیق کردم به اصل مثبت لفظی برگرفته از بیان استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی بود و کشف انّی که در تقریر سیدنا الاستاد احتمال می دهم از بیان مقرّر باشد. در هر صورت یا از طریق کشف انّی یا از طریق قاعده حجیت اصل مثبت لفظی ثابت می کنیم که فرد مشکوک غیر مومن است.

ص: ۳۶۲

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی،ج۵، ص۲۰۲.

سوال: مخصص لبّی ملزوماتش و مثبتاتش خودش محل شک است

پاسخ: مخصص لبّی اصل نیست، ما درباره مثبتات اصل و اماره بحث می کنیم. مخصص لبّی یک دالّ و یک مدلول دارد، نه مثبتاتی دارد و نه ملزومات. بحث از مثبتات درباره اصول و امارات می آید که ما می گوییم مثبتات اصول حجیت ندارد و مثبتات امارات حجیت دارد و اصول لفظیه از این باب در جمع امارات است،چون عقلائی است. و اینکه می گوییم اصول عملیه مثبتاتش اعتبار ندارد عنوان عام را ذکر می کنیم و تطبیق می کند به فرد خاص که فقط استصحاب است. و در بقیه اصول در برائت و احتیاط و تخییر اصلاً زمینه برای مثبت وجود ندارد.

جمع بندی و تحقیق درباره آراء

درباره مخصص مجمل ابتداءً گفتیم که مخصص مجمل اگر مفهومی باشد و این اجمال امرش دائر باشد بین متباینین، اجمال سرایت می کند حقیقتاً، اما اگر اجمالش بین متباینین و منفصل باشد سرایت می کند حکماً. و اما اگر همین مخصص مجمل مفهومی امرش دائر باشد بین اقل و اکثر در صورتی که مخصص متصل باشد، سرایت وجود دارد اما در مخصص منفصل مجمل مفهومی منفصل باشد سرایتی نیست. اما مخصص مجمل مصداقی: مخصص مجمل مصداقی اگر لفظی بود در این صورت اگر مخصص متصل باشد بلا خلاف سرایت می کند و تمسک به عام ممکن نیست. و اما مخصص مجمل مصداقی منفصل باشد محل اختلاف است و تحقیق این است که تمسک به عام ممکن نیست که کشف می کند از تقیید مراد مولی. اما مخصص لبّی که موسس این کلام شیخ انصاری باشد، می فرماید: اگر مخصص لفظی بود زمینه برای سرایت وجود دارد و اگر مخصص لبّی بود زمینه برای سرایت وجود ندارد. منتها ایشان مجمل و کلّی بیان کرده است لذا گفته می شود که مکتب اصولی شیخ انصاری تجدّد دارد و مکتب اصولی محقق خراسانی مکمّل و نکته پرداز و ریز نگری دارد. محقق خراسانی می فرماید: مخصص لبّی به دو قسم است: قابل اعتماد عند الخطاب و غیر قابل اعتماد که در حقیقت این دو قسم لبّی همان متصل و منفصل است ولی ما اصطلاح متصل و منفصل به کار نمی بریم. اما مخصص لبّی که در مقام تخاطب قابل اتکال باشد، مثل مخصص لفظی است که سرایت می کند. و در مورد شبهه تمسک به عام نمی شود. و اما اگر مخصص لبّی قابل اعتماد در خطاب نبود، در این صورت می فرماید: از مخصص مجمل لبّی اجمال به عام سرایت نمی کند و ظهور عام به قوت خودش باقی است. لبّی با این خصوصیت به آن عام معارضه نمی کند. اما خلاصه نظر محقق نائینی این شد که تفصیل بین اینکه مخصص که کاشف است کشف آن مربوط به مراد باشد و یا کشف آن مربوط به ملاک باشد. اگر کشف مربوط به مراد بود، در این صورت اجمال سرایت می کند و اگر کشف مخصص مربوط به ملاک بود، در این صورت مخصص چون کشف

ملاک کار مشکلی است و ملاک عند الله و عند الشارع معلوم است، توانش کم است و اجمالش به عام سرایت نمی کند. و خلاصه رأی سیدنا الاستاد هم این شد که اگر قضیه حقیقیه باشد، در این صورت تطبیق موضوع حکم به مصداق خارجی مربوط به نظر مکلّف است، در این صورت تمسک به عام نمی شود. و اما اگر قضیه خارجیه بود و آنجا هم تطبیق موضوع حکم با مصداق خارجی به دست مکلّف باشد، در آن صورت در مورد شک تمسک به عام می شود. چون موضوع را که تشخیص نداده، کار مکلّف نیست، کار مولی است. اگر بناء بود خصوصیاتی به عهده ما اعلام می شد، اعلام می شد. الان که اعلام نشده است ما عموم عام را متّبع می دانیم. این جمع بندی بین آراء بود.

ص: ۳۶۳

نظر امام خمینی

به عنوان حسن ختام سیدنا الامام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تمسک به عام در شبهه مصداقیه قطعاً ممکن نیست، فرق نمی کند مخصص لفظی باشد یا لبّی باشد. چون مراد جدی مولی همان مقدار متعین و معلوم است و آن مقدار مشکوک احراز نمی شود که مراد مولی باشد. لذا در عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه فرق بین مخصص لفظی و لبّی اصلاً وجود ندارد (۱) . اینجا نکته ای که است این است که در حقیقت سه تا شبهه مصداقیه داریم، در شبهه مصداقیه عام قطعاً تمسک به عام نمی شود. شبهه مصداقیه مخصص قطعاً تمسک به عام می شود و شبهه مشترک که در صورت اجمال مخصص می آید که این محل بحث و کلام بود. اما جمع بندی: در جمع بندی نسبت به مخصص لفظی مجمل مفهومی بین محققین اختلاف نظر دیده نمی شود و اما درباره مخصص مجمل مصداقی اگر متصل باشد اصلاً اشکال و اختلافی دیده نمی شود اما اگر مخصص مجمل مصداقی منفصل باشد، اختلاف است ولی تحقیق این است که همان عدم تمسک به عام است به خاطر اینکه کشف می کند از تقیید موضوع حکم. اما مخصص لبّی تحقیق این است که عبارات مختلف بود: ۱. اتکال که اگر اتکال داشت مثل لفظی است. ۲. محقق نائینی گفت اگر ضروری بود، ۳. سید گفت اگر قضیه حقیقیه بود. تحقیق این است که این سه تا عنوان قابل جمع است. آنجایی که قابل اتکال است ضروری هم است و آنجا هم قضیه حقیقیه هم است منتها تعابیر مختلف است. پس در صورتی که مخصص ضروری باشد و قضیه حقیقیه هم قطعاً است و قابل اتکال هم است مثل مخصص لفظی است و اجمالش سرایت می کند و تمسک به عام ممکن نیست. و اما آنجایی که قابل اتکال نباشد و نظری باشد و قضیه خارجیه که تطبیق موضوع دست خود مولی باشد، در اینجا هم به اتفاق کلمه تمسک به عام می شود. بنابراین اگر مخصص لبّی ضروری بود، تمسک به عام نمی شود و اگر مخصص لبّی نظری بود، تمسک به عام می شود. لذا مثال «لعن الله بنی امیه قاطبه» مصداق برای هر سه تا نظر است. نظری است و ضروری نیست و غیر قابل اتکال در مقام خطاب است و تطبیق موضوع حکم به مصداق خارجی در اختیار مولی است.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج۲، ص۲۵۲.

نکته

آن مواردی که مخصص اجمالش سرایت بکند به عام تمسک نمی شود اما قضیه نهایی نشده، تمسک به اصل لفظی نشده اما تمسک به اصل عملی جایش است. تمسک به اصل عملی می شود. گفته شد برائت یا احتیاط، تحقیق این است که فقط احتیاط، چون برائت نه عقلاً جاری می شود و نه شرعاً. برائت عقلی که بلا بیان است اما اینجا بیان است ولی اجمال دارد. قدر متیقن درباره قاعده قبح عقاب بلا بیان عدم بیان است نه بیان مجمل.

سوال: بیان مجمل مثل عدم بیان است.

پاسخ: بلا بیان است از جهت اثر اما در واقع بیان است. بیان که بود اثر مشخص نداشت اثر اجمالی دارد و می توانید احتیاط کنید. و برائت شرعی هم نیست، چون ملاک برائت شرعی لا یعلمون بود و اینجا علم است منتها علمش مردّد است. بنابراین زمینه و ملاک برائت عقلی و شرعی محقق نیست و از سوی دیگر بیان عامّ هم از سوی شرع آمده الان به یک تردید برخورده، طبیعتاً اصل عملی در اینجا اصاله الاحتیاط است که هم اصاله الاحتیاط جایش اینجاست و هم مطابق احتیاط دینی است. مطلب کامل شد. نکته بعدی هم اصل عدم ازلی است که عنوان می شود اصل عدم ازلی درباره مخصص لبّی یا مخصص مجمل کارساز است یا نیست؟ خود اصل عدم ازلی را شرح می دهیم و خود محقق خراسانی قائل به صحت و اعتبار اصل عدم ازلی است همانطور که سیدنا الاستاد هم قائل هستند. شرح مسئله ان شاء الله برای جلسه بعد.

ص: ۳۶۵

بررسی اصل عدم ازلی در تخصیص عام ۹۳/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی اصل عدم ازلی در تخصیص عام

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر به وسیله مخصص متصل و یا منفصل نشود به عام تمسک کرد و فرد مشتبه را نتوانیم مشمول حکم عام قرار بدهیم راه دیگری داریم و آن راه این است که می توانیم به وسیله اصل عدم ازلی برای عام موضوع درست کنیم. به عنوان اشاره اگر فرد مشتبه مشکوک الفسق بود، در این صورت می توانیم به وسیله اصل عدم ازلی آن عدم فسق سابق را استصحاب کنیم و موضوع برای عام درست بشود. که گفته ایم تحقق موضوع که جزء بالوجدان و جزء بالاصل کار ممکنی است. خود زید به عنوان یک جزء وجدانی است و عدم فسق آن به وسیله عدم ازلی ثابت به واسطه اصل است. جزء بالوجدان و جزء بالاصل مجموعاً موضوع می شود برای شمول عام که اکرم العلماء باشد، فرد مشکوک الفسق نفی فسق می شود به وسیله عدم ازلی. گفتیم تحقیق این است که در این مورد اصل عملی داریم، اصل عملی ما قاعده احتیاط است. آنچه را که مقتضای مسلک محقق نائینی است این است که در مثل چنین موردی اصل عدم ازلی جاری نیست، درباره مشکوک الفسق شک در وجوب اکرام می کنیم، مراجعه می کنیم به اصاله البرائه. اگر وجوب اکرامی از سوی مولی آمده باشد، در این مورد که شک داریم و شک برخواسته از شبهه در مصداق است، در حقیقت شک در تکلیف است و مورد اجراء برائت. و گفته شد که تحقیق این است که برائت جاری نیست، برای اینکه برائت نیاز به یک زمینه و دلیل دارد و زمینه برائت اگر برائت عقلی باشد عدم بیان است و اگر برائت شرعی باشد عدم علم است، در اینجا گفتیم که هم بیان داریم و عدم بیان نیست منتها بیان در هاله تردید قرار گرفته ولی بیان است. و همینطور عدم علم هم اینجا نیست، ما علم اجمالی داریم و مقتضای این علم اجمالی و آن اقتضای اولی اصل لفظی یعنی اصاله العموم و قاعده شک در مانع که هم براساس قاعده مقتضی و مانع می توان تصویر کرد و هم براساس قواعد کلی اصول لفظیه. اصول لفظیه پس از که اعتبار اولی شان ثابت بشود، شک در مانع مساوی با عدم مانع است. چون اصول لفظیه ظهورش ثبت و محقق می شود و وقتی یک ظهور دیگر اقوی از آن ظهور به وجود بیاید مثل ظهور مخصص می تواند از آن ظهور عام جلوگیری کند. اما اگر شک در مانعیت شئ ای باشد، فرد مشتبه در یک حد مانع است، در صورتی که شک در مانع بکنیم ظهور عام صدمه ای نمی بیند و به قوت خود باقی است، هرچند ما قائل به قاعده مقتضی و مانع نشویم. اما منظور از این اصلی که محقق خراسانی فرموده است که در مورد فرد مشتبه که مثلاً ـ مشکوک الفسق باشد، اصل عدم ازلی جاری بکنیم و مشکوک را مورد عموم عام قرار بدهیم این اصل در اصطلاح اصول اصل عدم ازلی است.

ص: ۳۶۶

توضیحی درباره اصل عدم ازلی و اصطلاحات مربوط به آن

اولاً ـ این اصل عدم ازلی تا جایی که تتبع کردیم در بیان شیخ انصاری در بحث استصحاب رسائل دیده نمی شود و فقط در کتاب مطارح الانظار یک مورد در همین بحث تصریح می کند به اصل عدم ازلی، می فرماید: استصحاب عدم فاسق به عنوان

عدم ازلی و شرح دیگری درباره عدم ازلی داده نشده. در سرتاسر اصول هم آنچه که تحقیق است و ظاهراً مختفی نمانده باشد که اصل عدم ازلی به عنوان یک اصل مستقل و برجسته عنوان نشده و شرح داده نشده است، در ضمن کلمات ابتدائش همان اشاره تقریرات آنگاه یک مقدار بیشتر از آن محقق خراسانی در همین بحث اصل عدم ازلی را مطرح می کند و درباره قریشه و غیر قریشه این اصل را مورد تمسک قرار می دهد. آنگاه پس از ایشان محققین دیگر از محقق نائینی و سیدنا الاستاد و سیدنا الامام و محقق اصفهانی و بعض از اعاظم از این قبیل این اصل عدم ازلی در همین بحث مطرح کرده اند و تحقیق و بررسی نسبتاً دقیقی به عمل آورده اند ولیکن خود اصل را شرح نمی دهند، صحت و جریان اصل را در این مورد بحث قرار می دهند.

سه عنوان برای اصل عدم ازلی

اما شرح اصطلاحات و ماهیت اصل: منظور از اصل عدم ازلی که سه تا اسم یا عنوان دارد: ۱. اصل عدم ازلی، ۲. اصل عدم محمولی، ۳. اصل موضوعی. این سه تا عنوان برای همین یک اصل بکار می رود.

عدم ازلی غیر از ازلی در معقول و عدم مطلق است

منظور از ازلی اصطلاح معقول نیست که ازل در برابر ابد باشد. ازلی که در معقول است به معنای ازلی است که در برابر ابد است، اگر ازلی گفتیم قطعاً ابدی هم است. در معقول ثابت است که ابدی بدون ازلی نیست و ازلی جدا از ابدی نیست و به طور کل ازلی و ابدی و وجود سرمد یک مصداق دارد که کمال مطلق است و وجود باری تعالی که تمام هستی بالاخره به یک وجود مطلق برگردد. اگر یک وجود مطلق ازلی و ابدی نباشد، به قول خواجه طوسی وجود و پدیدآور شدن ممکنات اصلاً محال بود چون برمی گشت به دور و تسلسل، حل مشکل دور و تسلسل یک وجود ازلی و ابدی است. ازلی و ابدی این شد. اما ازلی که در اصطلاح اصول عبارت است از عدمی که قبل از وجود مضاف الیه اش باشد و به عبارت دیگر عدم مضاف آن هم قبل از وجود مضاف الیه که ما ان شاء الله در شرح آن می گوییم عدم قبل از موصوف. این عدم ازلی عدم مطلق نیست که در اصطلاح معقول آمده است که عدم مطلق هیچ اثر و هیچ خبر و هیچ تاثیری ندارد، عدم محض است و یک منفی محض و بدون هیچ آثار. اما عدم ازلی در عین حال که ما می گوییم عدم ازلی در اصطلاح اصول می شود عدم مضاف، عدم نسبت به زید، قبل از وجود زید عدم الزید قبل وجوده که عدم ازلی می شود نسبت به زید. به عبارت دیگر عدم ازلی عدم آن شئ قبل از وجود آن شئ است و عدم نعتی عدم وصف آن شئ بعد از وجود آن شئ. این عدم ازلی عدم موضوعی هم اطلاق می شود. مثلا زید الکاتب که عدم زید قبل از وجود زید می شود عدم ازلی یعنی عدم وجود زید و عدم کتابت زید می شود عدم نعتی که عدم وصف زید است بعد از وجود زید.

ص: ۳۶۸

دو قسم اصل موضوعی

عدم ازلی را اصل موضوعی هم می گوییم و اصل موضوعی در اصطلاح اصول دو قسم است: اصل موضوعی رافع موضوع مورد و اصل موضوعی منقح موضوع مورد. قسم اول عبارت است از استصحاب موضوعی که حاکم باشد بر قاعده طهارت، شک در طهارت شئ ای دارید، مثلا دستمال نجس شده بود شک می شود که این تطهیر شده یا نه، و احتمال تطهیر هم است، اینجا اصاله الطهاره را نمی توان جاری کرد چون استصحاب نجاست است که آن استصحاب نجاست را در اصول می گویند استصحاب موضوعی و اصل موضوعی. این یک اصطلاحی است که به آن می گوییم اصل موضوعی که رافع موضوع مورد می شود و موضوع اصاله الطهاره را برمی دارد که شک در طهارت باشد و نجاست را اعلام می کند. و مورد دوم که اصل عدم ازلی است عبارت است از اصلی که به اصطلاح محقق خراسانی منقح موضوع است، جزء موضوع را تعمیم می کند. که یک جزء مرکب جزء بالوجدان و جزء بالاصل درست می شود. و اینجا هم به این اصل اصل موضوعی می گوییم منتها نقش آن تنقیح موضوع است که محقق خراسانی می فرماید: ینقح الموضوع.

اصطلاح اصل عدم محمولی

تسمیه اصل عدم ازلی به اصل عدم محمولی، اصل عدم محمولی معنایش این است که به اعتبار اینکه مفاد لیس تامه است، محمول ندارد، از این جهت اصل عدم ازلی به آن گفته می شود. در مقابل اصل عدم نعتی چرا نعتی گفته می شود به اعتبار اینکه مفاد لیس ناقصه است. این اصطلاحاتی بود که در مورد اصل عدم ازلی گفته شد.

ص: ۳۶۹

دو قسم اصل وجودی و عدمی نعتی

و اما الان عنوان اصل عدم ازلی: در اصول اصل عدم ازلی در برابر اصل عدم نعتی به کار می رود و اصل عدم ازلی فقط عدمی است، اما اصل عدم نعتی هم اصل وجودی نعتی داریم و هم اصل عدم نعتی. اما در اصول درباره وجودی آنچه داریم حکم کلّی بما هو مجعول شرعی داریم. در اصل شرع مثلاً ـ حکمی که در اصل شرع جعل شده بود الان باقی است یا باقی نیست، آن حکم کلی اگر استصحاب بشود چیزی شبیه ازلی است اما عنوان ازلی به آن اطلاق نمی شود و ازلی هم نیست، چون جعل شده. اصل وجودی نسبت به حکم کلّی که گفته شد محل اختلاف است و سیدنا الاستاد فرمودند که معارض به عدم جعل است، عدم ازلی است.

استصحاب حکم کلی را که سید الخوئی اشکال می کرد معارض اصل عدم ازلی است موردش اینجاست

آن استصحاب حکم کلی که سید اشکال می کرد که همیشه معارض است، چون همیشه عدم ازلی داریم که اگر همیشه عدم ازلی نباشد اثبات عدم همیشه کار سختی است، چون عدم ازلی همیشه قرار دارد. لذا استصحاب حکم کلّی معارض است به عدم جعل و همین عدم ازلی. لذا یکی از مناشی اختلاف در صحت استصحاب حکم کلی و عدم صحت آن قول و تایید اصل عدم ازلی و عدم آن است. اگر قائل به عدم صحت اصل عدم ازلی شدیم می گوییم استصحاب در شبهه حکمیه اصلاً معارض ندارد.

ص: ۳۷۰

منظور از اصل عدم ازلی

در مثال داریم که زید کاتب، که این موضوع حکم باشد «اکرم زیداً کاتباً» که وجوب اکرام است و حکم هم دارای اثر شرعی است. ما درباره موضوع حکم مان نیاز به دو چیز داریم: زید باشد و کاتب. اگر شک کردیم که زیدی که ما می شناسیم کاتب است یا کاتب نیست، همین زید سابقاً کاتب نبود الان کاتب است یا نیست؟ استصحاب می کنیم عدم کاتبیت را به عنوان اصل نعتی. عدم نعتی یعنی استصحاب عدم صفت بعد از تحقق موضوع، موضوع که زید است. و یک بار هم کتابت حالت سابقه ندارد، استصحاب عدم نعتی نمی شود، گاهی کاتب بوده و گاهی نبوده، حالت سابقه اش برای ما معلوم نیست، ممکن است کاتب بوده یا نبوده، کتابت حالت سابقه ندارد بعد از وجود زید. اما شک می کنیم آن کتابت هست یا نیست، استصحاب عدم ازلی جاری می کنیم، می گوییم قبل از وجود زید، زید نبود و کتابت نبود و نسبت بین زید و کاتب هم نبود. و الان که زید آمده و کتابت آمده یا نیامده همان عدم قبل از وجود زید وصل می کنیم به عدمی که الان بعد از وجود زید است، می گوییم استصحاب عدم کتابت به عنوان استصحاب عدم ازلی، نتیجه اش این می شود که زید کاتب نیست و حکم منتفی است.

سوال: تناقض است که یک بار می گوییم کاتب است و بعد اصل عدم ازلی که کاتب نیست.

ص: ۳۷۱

پاسخ: تناقض نیست. برای اینکه شک دارید در کتابت زید، یقین که ندارید. شک که داشتید سابقه اش هم عدم است، زید که نبود خود زید هم نبود و کتابت هم نبود، الان شک می کنید که کتابت آمد یا نیامد، استصحاب می گوید حالت سابقه عدم کتابت بود. و اما اینکه سوال شد که آن عدم که سابق بود اثر ندارد، چطوری با این عدمی که الان اثر دارد وصل می کنیم، گفتیم عدم از یک سنخ است، وحدت عدم محفوظ است، همان عدم استمرار پیدا می کند تا می شود عدم نعت که عدم نعت موضوع حکم است. بنابراین استصحاب عدم ازلی یعنی استصحاب عدم وجود موصوف که قطعاً محرز و یقینی بوده، استصحاب عدم نعتی یعنی استصحاب عدم صفت بعد از وجود موصوف که هر دو نتیجه اش این می شود که ما نفی کنیم کتابت را و در نتیجه آن حکم بشود به عدم وجوب. استصحاب عدم ازلی به طور کامل شرح داده شد، الان در مثالی که محقق خراسانی فرموده است تطبیق می کنیم و بعد آراء از شیخ انصاری تا امام خمینی آراء را درباره اصل عدم ازلی شرح می دهیم. اجمالاً شیخ انصاری و محقق نائینی و امام خمینی اصل عدم ازلی را جاری نمی دانند و محقق اصفهانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد اصل عدم ازلی را جاری می دانند. شرح مسئله ان شاء الله فردا.

تحقیق تکمیلی درباره اصل عدم ازلی ۹۳/۱۱/۲۶

ص: ۳۷۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره اصل عدم ازلی

تعریف، خصوصیات بحث شد اما تطبیق و آراء صاحبنظران درباره این اصل در ادامه بحث می شود.

مثالی که مورد تضارب آراء

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره اصل عدم ازلی مثالی آورده اند که همین مثال مورد توجه صاحبنظران قرار گرفته و اصل عدم ازلی از همین اینجا با توجه بیشتر مورد تضارب آراء قرار گرفته است. می فرمایند: درباره اصاله عدم قریشیه، عامی داریم و خاصی داریم. عموم نصوصی است که درباره دم حیض آمده است به این مضمون که «المرأه تری الحمره الی خمسین سنه الا ـ القرشیه». عام رویت حمره و دم بود برای بانوان تا سن پنجاه سالگی و خاص قریشیه بود که تا شصت سالگی تری الحمره. مخصص آمده است از آن عموم این استثناء را اعلام فرموده است. نکته علمی و پزشکی که گفته می شود که فرقی بین این دو قسم از بانوان قرشیه یا غیر قرشیه وجود ندارد در رویت حمره، این مسئله جدایی است و ما فعلاً به این کار نداریم و ما فقط این مثال را برای تحقیق و تبیین اصاله عدم ازلی بکار می بریم. پس از که این تخصیص آمد که اگر قرشیه بود دمی دید و حمره ای دید بعد از پنجاه سال حمل به دماء ثلاثه می شود و اما اگر قرشیه نبود و دمی دیده نشد، حمل به دم حیض نمی شود. اما اگر مصداق مشتبه شود، شخصی بود شک شد که حال عامل شک هرچه باشد مهم نیست، چون گفته بودیم که عامل شک در مصداق اختصاص به چیز خاصی ندارد، از هر عاملی و از هر جهتی که شک درباره مصداق واقع بشود شک است. فردی بود مشتبه شد که این فرد قرشیه است یا قرشیه نیست.

ص: ۳۷۳

محقق خراسانی می فرماید: این اصل کامل است

محقق خراسانی می فرماید: اصل موضوعی داریم یعنی همین اصل عدم ازلی که گفتیم به اصل عدم ازلی اصل موضوعی هم بکار می رود. اصل موضوعی داریم که موضوع را منقّح می کند. منظور از منقّح یعنی رفع شبهه و تحقیق موضوع و ثابت ساختن موضوع و محقق کردن موضوع برای عام. این موضوع دارای دو جزء است: جزء بالوجدان که یک امرأه ای است در خارج که این امرأه بالخارج به تنهایی این یک جزء موضوع حکم قرار نمی گیرد، چون مشتبه است، رفع شبهه کنیم به وسیله اصل، اصل عدم قرشیت موضوع کامل می شود و موضوع برای عام که «تری الحمره الی خمسین سنه». این مورد مشتبه هم وارد عام می کنیم به وسیله اصل عدم ازلی. موضوع عام درست می شود جزء بالوجدان و جزء بالاصل. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه مثال را عوض کرده است و همراه و هم رأی با محقق خراسانی می فرماید: درباره شک در کرّیت ماء مثلا ما یک عام داریم که «الماء اذا تغیّر لونه أو وصفه أو طعمه مثلاً بالملاقاه مع النجس یتنجس»، عام این است که آب اگر با ملاقات به نجس متغیر شد، به محض ملاقات متغیر اگر لون نجس را به خود گرفت که نجس می شود و بالاـ تر از آن به محض ملاقات نجس می شود. اگر متغیر بشود که مطلقاً نجس می شود قلیل باشد یا کثیر، اما اگر قلیل بود به مجرد ملاقات نجس می شود.

«الماء اذا لاقی النجس یتنجس» این عام است. هرچند در مثال کلمه تغیر را آورده اند که تحقیقاً کلمه تغیر لازم نیست چون تغیر در آب کثیر هم تغیر لون نجاست تنجیس می آورد. عام «الماء اذا لاقی النجس یتنجس الا اذا کان قدر کرّ» است. ما الان درباره آبی شک کردیم مقدار برای ما معلوم نبود، شک کردیم که این آب مقدار کرّ هست یا نیست، ملاقات به عمل آمد اینجا ما می توانیم موضوع برای عام درست کنیم جزء بالوجدان و جزء بالاصل. آبی است اما این آب مشتبه است و شبهه در این است که این آب به اندازه کرّ هست یا نیست، پس یک جزء وجدانی است که آبی است در خارج و جزء دیگر عدم کرّیت. اگر عدم کرّیت ثابت بشود، موضوع برای عام یعنی عموم انفعال آب قلیل است. نسبت به این آب مشکوک اصل جاری می کنیم، شک در کرّیت داریم، اصل عدم کرّیت جاری می کنیم که این اصل عدم کرّیت جاری می کنیم. این اصل عدم کرّیت اصل عدم ازلی است. با این اصل موضوع درست شد که آب که قلیل باشد و با اصل خود آب خارجی بالوجدان. این مثال دیگری بود برای استصحاب عدم ازلی که اجراء اصاله عدم ازلی کاملاً ـ واضح است. محقق خراسانی در مثال این مطلب را بیان می کند و بعد می فرماید: این اصل کارساز است و ارکان استصحاب کامل است و اشکالی وجود ندارد.

محقق اصفهانی هم رأی محقق خراسانی را تأیید می کند

رأی ایشان در این رابطه که اعلام می کنـد اصل عـدم ازلی درست است یک رأی متینی است، صاحبنظران دیگر هم این رأی را تایید کرده اند از جمله محقق اصـفهانی می فرماید درباره عام و خاص، مثلا «اکرم العلماء الا الفساق» اگر درباره یک فردی شـک داشتیم که این فرد فـاسق است یا فاسق نیست، می توانیم اصاله عـدم الفاسق را جاری کنیم که به عنوان اصل عـدم ازلی است. ایشان می فرمایند: ما شرح دادیم و گفتیم که عام یک دلالت بالمطابقه دارد و یک دلالت بالالتزام. دلالت بالمطابقه اش فراگیری افراد مـدخول عام است، «اکرم العلماء» همه علماء. و یک دلالت التزامی دارد که دلالت التزامی این است که نفی می کنـد حکـم را از غیر این موضـوع خـودش و حکم مبـاین را، این دلالـت الـتزامی است. این اکرام واجب است و عـدم اکرام را بالالتزام نفی می کند. می فرماید: پس از که عدم فاسق به وسیله اصل احراز شد، به طور طبیعی حکم مباین منتفی شد که عدم اکرام بود. چون فاسق حکم مباین داشت و مشکوک را هرچند شک داریم و حکمی درباره اش صادر نمی کنیم اما بعد از که اصل جاری کردیم و فسق را نفی کردیم، طبیعتاً حکم مباین منتفی می شود و نتیجتاً فرد مشـکوک به توسط اصل تحت شـمول عام قرار می گیرد. (۱)

۱- نهایه الدرایه، محقق اصفهانی، ج ۲، ص ۴۶۰.

نظر سید الخوئی که جزء قائلین به صحت اصل عدم ازلی است

بعد از این، قائلین به صحت عدم ازلی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه است که در کتاب محاضرات مسئله را مفصل بیان می کند که عمده ترین تحقیق و توضیح ایشان با بحثی است که مربوط به بیان محقق نائینی می شود. خود ایشان مطلب را که بیان می کند سطور زیادی دربرنمی گیرد و کل این صفحات عمدتاً توضیح نظر محقق نائینی و نقد و بررسی آن است. در مجموع آنچه که ایشان اعلام می دارند این است که اصل عدم ازلی یا فرض کنید عنوان خاص نسبت به عام تقیید آورد، «اکرم العلماء الا الفساق» این تقیید، تقییدی است که عنوان عام پس از تخصیص مقیّد به عدم فسق شده است. اما این تقیید، تقیید به عدم ازلی است نه تقیید به عدم نعتی. در یک مثال «اکرم العلماء» عالمی که مقیّد به عدم اتصاف به فسق که عدم ازلی است نه «اکرم العلماء» که مقیّد باشد عالمی متصف به عدم فسق که در این صورت می شود عدم نعتی. عنوان ما عالم با قید اتصاف به عدم فسق که عدم ازلی است و عدم اتصاف عدم ازلی است، از اصل زید نبوده و اتصاف هم نبوده، نه عالم با قید به اتصاف به عدم فسق که در این صورت می شود عدم، وصف و نعتی می شود. بنابراین عدم که قید بود برای موضوع آن عالم مقید به عدم اتصاف به فسق که عدم ازلی است، اگر اینجوری بود ما عدمی را استصحاب می کنیم همان عدم ازلی است و عدم نعتی نیست. و می فرمایند: ظاهر عدم انصراف دارد به عدم ازلی، برای اینکه عدم نعتی یک مؤنه زائده می طلبد که عدم را وصف قرار بدهد و قرینه باشد یا بیان باشد که خود عدم را وصف قرار بدهد و الا فقط اطلاق باشد در بیان و بگوییم یک قیدی دارد عالم به نام عدم فاسق، ما باشیم و ظاهر این بیان این عدم ظهور دارد به عدم ازلی یعنی عدم اتصاف. پس مقتضای ظاهر قید عدم ازلی است از یکسو و از سوی دیگر عدم نعتی نیاز به قرینه و بیان زائد دارد. بنابراین موضوع عام پس از تخصیص تقیّد پیدا میکند به عدم، عالم مقیّد به عدم فسق، منتها منظور از این عدم ازلی است نه عدم نعتی. (1)

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۲۰۷ تا ۲۲۷.

نکته

اما خود محقق خراسانی در این رابطه مطلبی دارد که از اساس تقیّد را نفی می کند، می فرماید: خاص یا مخصص آنچه که می تواند درباره عام نقش ایفاء کند این است که مدخول خودش را از قلمرو عام خارج بکند، دیگر خاص و مخصص برای عام تقیّد و قید ایجاد نمی کند، مخصص قید نیست، مخصص که اصلاً قید ایجاد نکرد، در ابتدای بحث همین عدم ازلی کفایه الاصول مراجعه کنید، می فرماید: عام تعنون به عنوان ندارد یعنی مقیّد نمی شود به عدم فسق، عام به همان عنوان خودش باقی است. تعنون به عنوان دیگر به وسیله مخصص نخواهد داشت. عام است و یک عنوان و فقط همان «اکرم العلماء الا الفساق» که مخصص است تقیید و عنوان دیگری برای عام ایجاد نمی کند. بنابراین در صورتی که عام هیچ عنوان دیگری نداشته باشد به قوت خود باقی است. حال بدون هیچ قیدی، درباره فرد مشترک که شک بکنیم اصل عدم ازلی را جاری می کنیم و خود عام که تقیید ندارد و قیدی در او عارض نشده است به همان وضعیت اولی اش باقی است، عام به قوت خود باقی است، فرد مشکوک را به توسط اصل برمی داریم و موضوع برای عام درست می شود. عام بدون هیچ قید فقط موضوع می خواهد و موضوعش جزء بالوجدان و جزء بالاصل همین فرد مشتبه است. در مجموع به طور خلاصه که بر مبنای محقق خراسانی که از اساس مشکلی نداریم یعنی عام که به وسیله مخصص یک عنوان تقیّد به خود نگرفته است، عنوان یعنی عام مقیّد به عدم که این عنوان است، اصلا عام مقیّد به عدم فسق نیست، همان اکرم العلماء و همان علماء است و مقیّد به عدم فسق نیست، چون مخصص تقیید ایجاد نمی کند. اما بر مبنای متاخرین محقق نائینی و سیدنا الاستاد که عام اگر خاصی داشت، پس از ورود خاص به طور طبیعی تقیید وارد می شود. بر فرضی که تقیید وارد بشود تقیید به عدم است، این تقیید به عدم دو گونه است: یا تقیید به عدم ازلی است یا تقیید به عدم نعتی است. تقیید به عدم ازلی بدون مؤنه است و مقتضای ظهور عدم است و اما تقیید به عدم نعتی خلاف ظاهر است و نیاز به مؤنه دارد. بنابراین عدم هرچند قید باشد عدم ازلی است، استصحاب می شود و بعد از که استصحاب شد مسئله حل است که جزء موضوع به وسیله اصل و جزء موضوع بالوجدان موضوع برای عام درست می شود و عام این فرد مشکوک را پس از اجراء اصل مورد شمول خودش قرار می دهد. اینهایی که قائل به صحت اصل عدم ازلی هست گفته شد.

قائلین به عدم صحت اصل عدم ازلی

خطّ فکری دوم درباره اصل عدم ازلی این است که این اصل عدم ازلی اعتبار ندارد یعنی جریانش خالی از اشکال نیست. شیخ انصاری، محقق نائینی و امام خمینی فرموده اند که اصل عدم ازلی جاری نمی شود. خلاصه بیان شیخ انصاری این است که اصل عدم ازلی اگر عدم ازلی خود عدم ازلی باشد که اثر ندارد و اگر عدم نعتی باشد که عدم نعتی نیست. منظور از آن استصحاب عدم اگر عدم ازلی باشد که اثر ندارد و اما اگر عدم نعتی باشد که حالت سابقه ندارد. محقق نائینی هم بعد از شرحی می فرماید: منظور از این عدمی که قید شده برای عام پس از تخصیص، موضوع حکم پس از تخصیص مقیّد شده است به عدم، منظور از آن عدم عدم نعتی است. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه پس از تایید فرمایش محقق نائینی یک چیزی را هم اضافه می کند، می فرماید: ارکان استصحاب تمام نیست. قضیه متیقنه غیر از قضیه مشکوکه است. اما شرح مسئله: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره شخصی که مشکوک به فاسق بودن است، اگر عدم فاسق را استصحاب کنید، مستصحب اگر عدم فاسق است و می خواهید به وسیله عدم فاسق اثبات کنید که این فرد مشکوک فاسق نیست «لا تعویل علیه»، یعنی مثبت می شود. که به وسیله اصاله عدم فاسق نسبت به شخص مشکوک اگر بخواهید اثبات کنید که این فرد مشکوک نیست این مثبت می شود. اثرش نفی مشکوکیت و بعد از نفی مشکوکیت که واسطه شد، عالم بدون فسق ثابت می شود و واسطه می شود. به عبارت دیگر اگر منظور از اصاله عدم فاسق اثبات این مطلب باشد که این فرد مشکوک نیست، این واسطه شد، مشکوک نیست بعد چیست؟ می شود عالم عادل، موضوع حکم عالم عادل است و واسطه اثبات کنیم که این فرد مشکوک نیست، این مشکوک نیست واسطه است. و اما اگر در استصحاب نفی مشکوک نکنید، استصحاب می کنید عدم فاسق را ولی اثبات نکنید که این فرد مشکوک نیست یعنی شکی که درباره فسق است را نفی نکنید، با استصحاب شک به قوت خود باقی است و شبهه رفع نشده است. اما اگر استصحاب بکنید عدم وجود زید را که عدم وجود زید اثر ندارد. عدم وجود زید یعنی فسق نبوده و زید هم نبوده، به عدم وجود زید که اثر مترتب نمی شود. پس بنابراین اصل عدم فاسق با این شرحی که دادیم جاری نیست. (۱)

ص: ۳۷۸

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۹۷.

سوال: اگر این استصحاب شرعی است مثبت آن اشکال دارد اگر استصحاب عقلائی باشد مثبت آن هم حجت است. استصحابی که مدرکش بنای عقلاء باشد مثبتات آن هم حجت است.

پاسخ: استصحابی که مثبتش حجت نیست، استصحابی است که دلیل اعتبارش صحاح زراره باشد و استصحاب شرعی باشد. اما اگر استصحاب عقلی بود مثل در کل اصول یک مورد استصحاب عقلی داریم که آن استصحاب عدم نقل است، اگر استصحاب عقلی بود براساس بنای عقلاء بود مثبت آن هم اعتبار دارد. اما اینجا این استصحاب استصحاب عقلائی است یا استصحاب شرعی است؟ استصحاب شرعی است. در استصحابی که عقلائی باشد باید دلیل اعتبارش فقط منحصراً بنای عقلاء باشد ولی چنین بنای عقلایی در این مورد نداریم. بنابراین یک عدم فسق است و بنای عقلاء بر این نیست. نسبت به آدم مشکوک عقلاء بنائی ندارد. اگر می گوییم متشرعه آن براساس اخلاق است که متشرعه حمل بر صحت می کند فسق را نادیده می گیرد بحث اخلاقی است و بنای عقلائی نیست. بناء که نباشد استصحاب می شود استصحاب شرعی و فهم و برداشت صاحبنظران این است که این استصحاب شرعی است.

بررسی دو قول درباره اصل عدم ازلی ۹۳/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی دو قول درباره اصل عدم ازلی

خط اول این بود که اصل عدم ازلی درست است و قابل اجراء است و اشکالی در این نیست. این را به طور عمده از بیان محقق خراسانی استفاده شد تا بیان محقق اصفهانی و تا سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم. اما خط فکری دوم درباره اصاله عدم ازلی که شیخ انصاری و محقق نائینی و سیدنا الامام الخمینی قدس الله اسرارهم به این رأی معتقد هستند باید شرح بدهیم. در ابتداء یادآور بشویم که این خط دوم یعنی رأی به عدم اعتبار اصل عدم ازلی.

ص: ۳۷۹

سه صورت که شیخ انصاری قائل است

رأی شیخ انصاری این بود که اگر اصل عدم ازلی جاری بشود از سه صورت بیرون نیست: ۱. به وسیله عدم فاسق و عدم ازلی اثبات کنیم که فرد مشکوک فاسق نیست. این تقریبا عین ترجمه عبارت ایشان است که می فرماید: اگر این باشد «لا تعویل علیه»، یعنی اثر ندارد. و اگر روی این نفی مشکوک عنوان عالم را مترتب کنیم که مثبت می شود اما اثر مستقیم آن استصحاب می کنیم عدم فاسق را و اثبات می کنیم که این «هذا المشکوک لیس بفاسق»، که این اثر ندارد، بر نفی فسق از مشکوک مترتب می شود عالم عادل و آن موضوع حکم است و این می شود مثبت. (۱)

سوال:

پاسخ: فردی است که شک داریم این فاسق است یا نیست. اگر فاسق است در قلمرو مخصص است و اگر فاسق نیست در

قلمرو وجوب اکرام است. حال یک فرد مشکوک را می گوییم اصل عدم فاسق، این اصل عدم فاسق فقط درباره مخصص اثبات می کند که این مشکوک فاسق نیست، اثبات بکند که مشکوک فاسق نیست موضوع حکم نیست بلکه باید مترتب بشود بعد از اینکه این مشکوک فاسق نیست پس عالم عادلی است که موضوع حکم اکرام است. و اگر بگوییم اثبات نمی کند که این فرد مشکوک فاسق نیست، شک به قوت خود باقی است. صورت دوم این است که بگوییم در اثر اصل عدم فاسق اثبات نکنیم که این فرد مشکوک فاسق نیست. اگر اثبات بکنیم که همان است که گفتیم. و اگر اثبات نشود و فقط اصاله عدم فاسق باشد، به مشکوک هیچ ارتباط برقرار نکند، این صورت دوم است که از مشکوک نفی فاسق نکرد یعنی این مطلب را اعلام نکرد که این مشکوک فاسق نیست، در این صورت شک به قوت خود باقی است. و اما صورت سوم این است که اصل عدم هذا الفرد المشکوک باشد به طور مشخص و به عنوان عدم نعتی. اگر اصل عدم، عدم نعتی باشد حالت سابقه ندارد، اگر عدم ازلی باشد که اثر ندارد.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۱۹۷.

کلام امام خمینی

اما سیدنا الامام الخمینی قدس الله نفسه الزکیه ایشان بیان محقق نائینی را تایید فرموده و یک نکته ای را از بیان ایشان به عنوان نکته اختصاصی از سوی ایشان به دست آوردیم و آن این است که می فرمایند: درباره استصحاب عدم ازلی مضافاً بر اشکال مثبت بودن که محقق نائینی فرموده است، ارکان استصحاب کامل نیست. از ارکان استصحاب وحدت موضوع بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه. آنچه که ما می خواهیم در ترتیب اثر بدهیم، در مقام شک این عدم نعتی است و آنچه یقین دارید موضوع یقین عدم ازلی است، و عدم ازلی غیر از عدم نعتی است، ارکان استصحاب کامل نیست.

نظر محقق نائینی

و اما محقق نائینی مسئله عدم ازلی را مفصل بحث می کند، می فرماید: این بحث نیاز به رسم مقدمات دارد، سه مقدمه عنوان می کند: مقدمه اولی می فرماید: هر عام پس از تخصیص تقیّد پیدا می کند. پس از ورود تخصیص یعنی ورود یک قید به عام اطلاق عام تحدید می شود و تقیید می شود. فرق نمی کند مخصص متصل باشد یا منفصل. رمز این تقیید در حقیقت این است که مولی در مقام جعل حکم یعنی مقام ثبوت هر موضوع حکمی را که تصور می کند خصوصیتی که با آن موضوع ارتباط دارد، مورد تصور قرار می گیرد که موضوع حکم نسبت به آن خصوصیت اطلاق دارد یا مقیّد است. مثلاً در مقام جعل وجوب اکرام برای علماء اینجا این موضوع حکم که تصور می شود که این علماء نسبت به این فسق اطلاق دارد یعنی «اکرم العلماء فاسقاً أم عادلاً» یا مقیّد است «اکرم العلماء غیر الفاسق»، این را باید تصور کند. پس اگر تخصیص در کار بود «الا الفساق» بود، قطعاً موضوع قید دارد و تقید دارد و تقیید دارد. و قانون کلی ما این بود که اهمال در مقام ثبوت مستحیل است. محقق نائینی می فرماید مولی اگر در مقام جعل حکم موضوع حکم خودش را تصور و تبیین نکند موجب جهل مولی می شود و این محال است، مولی در مقام جعل حکم برای موضوع، برای خودش موضوعش معلوم نباشد که ما گفتیم خلف است و همین خلف جهل هم است.

نتیجه مقدمه اول

این مقـدمه اول است، نتیجه مقدمه اول این شد که موضوع عام پس از ورود خاص می شود مقیّد به عدم عنوان خاص یعنی به عدم فسق.

مقدمه دوم و نتیجه آن

مقدمه دوم می فرماید: خاص از اوصاف قائمه به عام است. اوصاف قائم به شئ عارض می شود، پس این وصف که عدم فسق بـود از اوصـاف موضـوع بشود که عـالم بود که عـالم عـدم فـاسق موضوع حکم است، وصـفی که متعلق بشود به موصوف در موضـوع حکم در حقیقت موضوع مرکّب می شود. مرکّب است از عرض و محـلّ. محـلّ می شود عـام و عرض می شود عـدم الفسق. و تفکیک بین عرض و محل امکان نـدارد. محل می تواند بدون عرض باشد ولی عرض بدون محل امکان ندارد، چون عرض تمام وجودش قائم به محل است. عرض عدم الفسق بود و محل، موضوع عام که علماء بود. و این عدم یعنی عدم الفسـق یعنی از موضوعی که علمـاء باشـد در تعلّق حکم جـدا نمی شود و قابـل تفکیک نیست. نتیجه این شـد که عرض از محلّ جـدا نمی شود و عدم الفسق عرض است نسبت به علماء که موضوع وجوب اکرام است.

مقدمه سوم و نتیجه آن

مقـدمه سوم این است که می فرمایـد: تقابل بین عـدم نعتی و وجود نعتی تقابل عـدم و ملکه است. فسق و عـدم فسق برای یک محل قابلی فرود می آید. می شود هر دو نباشـند به وسـیله انتفاء موضوع. شـخص نباشد نه فسق است و نه عدم فسق، تقابل بین عـدم و عـدم نعـتی و وجود نعتی تقابـل عـدم و ملکه است. امـا تقابـل بین عـدم ازلی و وجود مقابـل یعنی وجود ازلی می شود ایجـاب و سـلب. نتیجه این مقـدمه سوم این می شود که عـدم نعتی قطعـاً قبـل از وجود موصوف نیست، عـدم نعتی که منشأ اثر است بعد از وجود موصوف است. یعنی بعد از تحقق موضوع یا محل برای متقابلین. این سه تا مقدمه بود که ایشان فرمودند.

اشکال عمده محقق نائینی مثبت بودن این استصحاب است

بعد از این سه مقدمه می فرماید که اصل عدم ازلی و در مثال اصل عدم فاسق قبل از وجودش نسبت به فرد مشکوک به عنوان اصل عدم ازلی اگر بگوییم منظور از این اصل اولاً ـ عدم نعتی قبل از وجود موصوف نیست و اگر بگوییم بعد از وجود موصوف عدم فاسق داریم، زید هست و شک در فسقش داریم، می گوییم اصل عدم فاسق. در این صورت که عدم بشود عدم نعتی این حالت سابقه ندارد. فرض این است که حالت سابقه برای ما ندارد. و اما اگر بگوییم عدم ازلی را استصحاب می کنیم بعد از آن، آن عدم ازلی که عدم وجود زید بود، استمرار پیدا می کند تا می رسد به عدم فسق. زید نبوده فسقش هم نبوده، زید آمد فسق آمد یا نیامد؟ آن عدمی که قبلا بود را استمرار می دهیم تا بعد از وجود زید می گوییم باز آن عدمی که داشتیم استمرار دارد. وصل می شود عدم قبل از موصوف با عدم بعد از موصوف. محقق نائینی می فرماید این کار می شود مثبت. خود عدم فسق می شود جزء الموضوع، عدم فسق زید که بشود عدم نعتی و این موضوع حکم می شود. عدم ازلی عدم نعتی را ثابت کند و ما تعبیر کردیم که عدم نعتی را وصل کنیم به عدم ازلی. این می شود مثبت. خود عدم ازلی موضوع حکم نیست. اشکال عمده ایشان این است. یعنی اصل عدم ازلی مثبت است. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۴۶۴ تا ۴۷۲.

سوال: مثبت بودن آن به چه صورت است؟

پاسخ: اصل عـدم فاسق و شک می کنیم که این فرد فاسق هست یا نیست. حالت سابقه نعتی ندارید که زید بوده می شـناختید فـاسق هم نبوده، یقین داشتیـد، الان فاسق شـده یا نشـده می گوییم اصل عـدم فاسق است و این درست است. ولی حالت سابقه دارد. قبلاًـ یقین داشتیم که فاسق نبود. اما یک فردی است که سابقه اش را نمی دانیم الان شک در فسـقش داریم، که اگر این فسـقش را بتوانیم نفی بکنیم می شود از افراد عام که اکرم العلماء. عالم است جزء بالوجـدان، ولی نمی دانم این فاسق هست یا نیست. حـالت سابقه نعتی نـدارد. حالت سابقه ازلی دارد، که عـدم فسق قبل از وجود خودش، یقیناً که وجود نداشـته که معلوم است فسق نبوده، آن عدم را استصـحاب می کند، حالت یقینی است و متیقن است همان عدم قبل از وجود زید را بعد ادامه می دهیم تا می رسیم به عدم فسق بعد از وجود زید. آن عدم قبل از وجود را که با عدم فسق بعد از وجود وصل کنیم این می شود مثبت. یعنی یک عدمی که موضوع حکم است، به وسیله آن عدم که مستصحب بود به اثبات می رسد.

سوال:

پاسخ: در استصـحاب باید وحدت موضوع در نظر گرفته بشود. خود زید قبل از تکلیف با زید بعد از تکلیف موضوعش عرفاً و شرعاً فرق می کنـد. در اینجا ما عـدم را آوردیم. بنابراین استصـحاب عدم ازلی جاری نیست، برای اینکه این استصـحاب مثبت است. بعد از که مثبت شد، از اعتبار افتاده است و قابل استناد نیست و موضوع محقق نمی شود.

ص: ۳۸۴

تتمه

یـک تتمه ای هم در آخر این بحث می فرمایـد و آن این است «و بـالجمله» در این بالجمله یک مطلبی می گویـد که این عـدم تمسک به استصحاب عدم ازلی در این مسئله مربوط می شود به یک خصوصیت و آن خصوصیت این است که موضوع حکم ما مرکّب باشد علماء بعد از تخصـیص به «الا الفساق»، مرکّب باشد از عارض و معروض، عرض و محل. که اگر عرض و محل در کـار نبـود، عـدم بـود ولی عرض نبـود. موضـوع مرکب بود ولی ترکّبش به عنوان ترکّب عرض و محـل نبود. اینجـا هم می گویـد استصـحاب عـدم ازلی راه دارد و جـایز است، ممکن است. مثلاًـ موضوع حکم تان بشود علماء با عـدم معارض، که این واجب است اکرام با یک قیـد که موضوع مرکّب است، جزء ایجابی اش علماء است و جزء سلبی و عـدمی اش عـدم معارض. خب این عـدم معارضـی که اینجـا قیـد گرفتیم عرض نیست، وصف برای علمـاء نیست اینجـا می توانیم این عـدم معارض را به وسیله عدم ازلی اثبات کنیم و موضوع برای عام کامل بشود.

کلام سید الخوئی و ادله ایشان

سیـدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه همین مطلب را بحث می کنـد بسیار دقیـق و در حقیقت عراک النزاع بین محقق نـائینی و سیدنا الاسـتاد شدید است در مورد اصاله عدم ازلی. اولاً ایشان وارد می شوند این مقدمات را یکی پس از دیگری بررسـی می کنـد بعد از بررسـی می فرماید: بحث نسبت به مقدمات نداریم، بحث ما این است عام پس از تخصـیص یک قید پیدا کرد که در مثال عـدم الفسق است، بحث این است که این عـدم که قیـد قرار گرفته، عـدم نعتی است یا عدم ازلی است؟ اگر عدم نعتی باشـد، کلاـم محقق نائینی درست است که عـدم نعتی حالت سابقه نـدارد و عـدم ازلی هم مثبت می شود. اما اگر منظور از این عـدمی که قیـد شـده برای موضوع که موضوع مرکب است از یـک جزء وجودی و یک جزء عـدمی، اگر منظور از این عـدم، عـدم ازلی باشـد مشـکلی وجود ندارد و ما می توانیم استصـحاب جاری بکنیم. در این رابطه ادله اقامه می کند: ۱. ظهور قضیه عام و استثناء، «اکرم العلماء الا الفساق» ظهور دارد در اینکه منظور از عدم الفسق عدم الاتصاف به فسق باشد نه اتصاف به عدم الفسق. ۲. ترکّب موضوع عام که عالم با عـدم فسق ترکّب عارض و معروض نیست، ترکّب عارض و محل نیست. (۱) که ادامه بحث ان شاء الله فردا.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۲۰۷ تا ۲۲۷.

تحقیق تکمیلی اصل عدم ازلی ۹۳/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی اصل عدم ازلی

بحث ما درباره این اصل به آنجا رسید که گفتیم به طور عمده یک نزاع و اختلاف رأی بین سیدنا الاستاد و محقق نائینی درباره اصل عدم ازلی وجود دارد. و حساسیت این مسئله و بحث از آن از حدّ متعارف بیشتر است، شاهد بر این حساسیت این است که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب اجود التقریرات در این بحث شش بار این جمله را تکرار می کند که اصل عدم ازلی مثبت است و نمی شود به اصل عدم ازلی تمسک کرد و عدم نعتی که منشأ اثر است را ثابت کرد. (۱) و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه که در محاضرات مسئله را بحث می کند، در این بحث دوازده بار این جمله را تکرار می کند که اصل عدم محمولی اصل مثبت است و اگر مثبت بشود عدم نعتی را نمی تواند ثابت بکند. (۲) با این حساسیت باید توجه کنیم که خود محقق نائینی هم در آخر بحث می فرماید: «ان هذا البحث لدقه حقیق»، سزاوار است که به دقت نگریست تا این مسئله را عمیقاً به دست آورد.

محور اختلاف بین محقق نائینی و سید الخوئی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه محور بحث را اشاره می کند و استدلال مبسوطی دارد که اختلاف ایشان با محقق نائینی مربوط به مقدمات نیست. مثلاً مقدمه اول این بود که اگر عامی باشد و خاصی بیاید به طور طبیعی درباره آن عام قید ایجاد می کند و عام در عین اینکه عام است دارای یک قید و یک حد می شود که این همان مرز تخصیص است. این را محقق نائینی هم می فرماید و سیدنا الاستاد هم این مطلب را تایید می کند که بعد از تخصیص قید و تقیّدمّایی نسبت به عام صورت می گیرد. در مجموع می فرماید: ما در مقدمات بحث و اختلاف اساسی نداریم. محور اصلی اختلاف ما این است که آن قیدی که بعد از تخصیص آمده که یک قید عدمی است. در مثال «اکرم العلماء الا الفساق»، علماء که موضوع عام است بعد از تخصیص مقیّد می شود به علمای غیر فساق. یعنی هر فرد عالم بشود و به قید اینکه فاسق نباشد. عدم فسق قید می شود. بحث در همین نکته است که این عدم فسق است عدم محمولی است یا عدم نعتی. اگر این عدم فسق عدم نعتی باشد رأی محقق نائینی درست خواهد بود که جزء موضوع عدم نعتی است و این عدم نعتی حالت سابقه ندارد. اگر عدم محمولی را استصحاب کنید به وسیله عدم محمولی این عدم نعتی را ثابت کنید می شود اصل مثبت.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۴۶۴ تا ۴۷۴.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۲۰۷ تا ۲۲۷.

جوهر و روح استدلال محقق نائینی

و اسـتدلال محقق نـائینی این بود که موضوع حکم بعـد از تخصـیص مرکب می شود از عرض و محـل، و عرض از محـل جـدا نیست و موضوع این است.

جوهر استدلال سید این عدم عرض است

دو نکته

اما سیدنا الاستاد بیانی دارد در جهت اثبات مدعای خود ایشان از یک سو و ردّ رأی محقق نائینی از سوی دیگر که عمده بیان ایشان دو نکته می شود: نکته اول ملاحظه ای نسبت به عرض و محل. می بینیم که عرض وجودش وابسته به محل است. عرض وجود خارجی مستقل نـدارد. سـفیدی که یک عرض است در خارج جدای از جسم ابیض وجود ندارد. بنابراین قابل تفکیک نیست. محـل که جسم است و وجـود عرض که رنـگ سـفید است، عرض از معروض منفـک نمی شود یعنی در خـارج بـدون موضوع محقق نمی شود و نیـاز به موضوع دارد و خودش وجود اسـتقلالی نـدارد. سـیدنا الاسـتاد می فرمایـد اینجا عـدم عرض است. فسق را فرض کردیم که وصف و عرض است، فسق به معنـای عرضـی در خـارج بـدون موضوع امکـان نـدارد. اما عـدم عرض نیاز به موضوع ندارد، عدم بیاض و عدم سفیدی نیاز به محل ندارد که بگوییم جدا نمی شود. بنابراین این مطلب درست نیست که این خاصّ وصف است نسـبت به عام و وصف عارضـی است و عرض از موضوع جدا نمی شود و صفت و موصوفی که شـد می شود عـدم نعتی. می گوییم عدم عرض در خارج نیاز به موضوع ندارد، پس می توانیم بگوییم عدم است و وابسـته به محل نیست تا بگوییم قطعاً عدم عارض بشود بر محل و بشود وصف و بشود نعت و عدم نعتی بشود.

ص: ۳۸۷

سوال:

پاسخ: این عـدمی که الان اینجا است، این عدم نعتی است یا عدم ازلی؟ اگر عرض بود و وصف بود و نعت است که می شود عـدم نعتی و عـدم نعتی پس از موصوف است، پس از موصوف که شـد حالت سابقه ندارد و اگر عدم محمولی را استصـحاب کنیم می شود مثبت. اما سید می گویـد شـما این عـدم را براساس یک قاعده فلسـفی منطقی که عرض نیاز به محل دارد اعلام کردیـد که این عـدم نعتی است. اما قاعـده جایی می توانـد تاثیرگـذار باشد که عرض وجودی باشد، وجود عرض نیاز به محل دارد اما عـدم عرض نیاز به محل نـدارد که نیاز به محل که نـداشت یعنی نعت نیست پس یک عـدم خالی است پس می شود عدم محمولی و عدم نعتی نمی شود. نکته دوم این است که سیدنا می فرماید: قضـیه عام و تخصـیص به عنوان یک قضیه یک دلالت اقتضاء دارد. دلالت اقتضاء این است که ظهور را ثابت می کنـد برای عـدم محض یعنی عدم بدون خصوصـیت که عالم بعـد از تخصـیص موضوع می شود عالم با قیـد عـدم فسق که عـدم فسق یک عـدم بـدون خصوصـیت است و عدمی که بدون خصوصـیت شـد و عـدم محض شد می شود عدم ازلی. به این صورت عدم ازلی می شود که عدم اتصاف می شود. این ظهور دارای دو جلوه است: از طرفی ظهور دارد در عـدم اتصاف به فسق و طرف دیگر هم ظهور دارد در عـدم اتصاف نه در اتصاف به عـدم فسق که اتصاف به عدم فسق نیاز به دلیل خاص دارد زیادتاً بر اطلاق و زیادتاً بر ظهور اصل قضـیه که یک دلیلی بیاید که این عـدم را وصف قرار بدهـد برای موضوع و بگویـد «العالم المتصف بعدم الفسق یجب اکرامه»، که دلیل می خواهد. پس مقتضـای ظهور یـا دلالـت اقتضـائی که ظهور از الفـاظ می آیـد و دلالـت اقتضـائی از ساختار و اقتضای طبیعت کلام می آیـد. دلالت اقتضاء و ظهور کلام این مطلب را اعلام می کنـد که عـدمی بعد از تخصـیص جزء موضوع شده است فقط عدم است و خصوصیت و ویژگی و عنوان دیگری ندارد. اما اگر بگوییم عدم خصوصیت دارد و وصف شده و نعت شده، این وصف شدن و نعت بـودن عـدم برای موضوع نیـاز به مؤنه زائـده دارد که مؤنه ای نیست و مضافـا بر اینکه مقتضـای اطلاـق هم عـدم بـدون خصوصـیت است. بنابراین پس از که موضوع عام بعد از تخصیص مرکّب بود و دارای دو جزء: ۱. آن فرد خارجی، ۲. عدم، و عدم هم عدم محمولی یعنی عدم اتصاف. مرأه نبوده است قرشیه نبوده است، اتصاف به قرشیت نبوده است، حالت سابقه دارد و استصحاب عدم قرشیت درست است همانطوری که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می گوید.

تحقیق این است که اختلاف بین این دو بزرگوار مفهومی نیست بلکه مصداقی است

آنچه پس از شرح مسئله به عنوان یک تحقیق به نظر می رسد این است که با تمام این حساسیت و این عمق اختلاف نظر بین این دو شخصیت اصولی محقق نائینی و سیدنا الاستاد اختلاف نظر مفهومی وجود ندارد بلکه اختلاف مصداقی است. در همان مواردی که سید که گفتم دوازده بار تکرار می کند، می فرماید: اگر عدم نعتی باشد، عدم نعتی حالت سابقه ندارد و عدم محمولی را اگر استصحاب کنیم مثبت می شود. و بعد هم محقق نائینی و هم سیدنا می فرماید: اگر عدم، عدم محمولی باشد استصحاب را می شود جاری کرد. که محقق نائینی فرمودند بالجمله که اگر عدم با محل از قبیل عرض و محل نباشد، عدم باشد یک جزء نه از قبیل عرض و محل می شود عدم وصفی نباشد و عدم ازلی باشد و قابل استصحاب. بنابراین اگر عدم در موضوع ازلی بود، قابل استصحاب است و اگر عدم در موضوع به عنوان جزء موضوع عدم نعتی بود قابل استصحاب نیست، چون فعلاً حالت سابقه ندارد. (۱) دیدیم که در مفهوم اختلافی نیست و اختلاف در مصداق است. در مصداق عام و خاص محقق نائینی می گوید این عدم عدم نعتی است و سیدنا می فرماید که این عدم، عدم محمولی است که جزء موضوع است. پس اختلاف اساسی و مفهومی نیست، اختلاف مربوط می شود به مصداق، برای حلّ قضیه آنچه که به عنوان شاهد تقریب این دو رأی می توانیم در نظر بگیریم این شد که نکته یا قاعده اصلی برای پشتیبانی از رأی محقق نائینی قاعده عرض و محل بود و بعد از که سید شرح داد و انصافاً دقیق و این نظر را می توانیم بگوییم که رأی ای است که فلاسفه و اهل منطق این را نداشته اند، یک رأی ای است در سطح فلسفه و منطق که عدم عرض نیاز به محل ندارد. پس از که عرض نیاز به محل نداشت مصداق هم آماده می شود برای این مطلب که بگوییم منظور از این عدم، عدم نعتی نیست. جزء موضوع است اما عدم نعتی نیست چون نیاز به محل ندارد.

ص: ۳۸۹

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۴۷۲.

نکته: نقش عدم ازلی در موضوع دو صورت دارد

تحقیق این است که آنچه را که از رأی این دو بزرگوار استفاده کردیم درست است به این معنا که نقش عدم ازلی در موضوع به دو صورت است: نقش جزئی و نقش کلّی. اگر نقش جزئی بود که تا حالاـ خواندیم که جزء موضوع بود، در این صورت مطلب همین است که عدم اگر عدم محمولی بود در موضوع، قابل استصحاب است و اگر عدم، عدم نعتی بود به عنوان جزء الموضوع قابل استصحاب نیست، چون حالت سابقه ندارد. در این صورت عدم محمولی که جزء موضوع باشد مثبت نمی شود، خودش مستقیماً جزء موضوع است. عدم الفسق جزء موضوع است، دیگر این عدم به عدم دیگر وصل نیست، یک عدم است و آن عدم الاتصاف است و مثبت نیست و اشکال مثبت اینجا راه ندارد. و اما آن اشکال اصلی که ما داشتیم درباره قسم دوم عدم ازلی است که جزء موضوع یا محقق موضوع نباشد. عدم ازلی که مدرک اثبات حکم است مستقلاً نه محقق موضوع. عدم ازلی که مدرک برای استنباط حکم باشد وجودی یا عدمی. آنجا اشکال ما و رأی ما همان رأی محقق نائینی است که عدم ازلی دو تا اشکال دارد: ۱. آن عدم ازلی به عنوان فقط عدم ازلی نه محقق موضوع، به عنوان دلیل برای اثبات حکم مثل استصحاب عدم جعل که شک داریم در توسعه و استمرار حالت سابقه نعتی ندارد، حالت سابقه اش می شود عدم ازلی و این عدم ازلی اگر استصحاب بکنیم مثبت می شود. چون آن عدم که استصحاب شده است مستقیماً موضوع حکم نیست، آن عدم باید سنخیت و ارتباط پیدا بکند با این عدمی که مربوط به این مورد مشکوک است، شبهه مثبت دارد. هرچند گفته می شود که اعدام یک سنخند و تعددی نیست تا بگوییم ترتّب است چون در مثبت ترتب می خواهد، چیزی بر چیزی اما یک چیز بر خود چیز که مترتب نمی شود. شبهه عدم مثبت هم است، ولی عرفاً مثبت است، آنکه می گویید مثبت نیست با دقت می گویید و در اصول دقت عقلی را راه ندهید. در عرف این عدم مضاف است و آن مضاف نیست. دو عدم است و به اعتبار اضافه فرق می کند. ۲. انصراف ادله استصحاب است. ادله استصحاب انصراف دارد به عدم نعتی و موجود نه به آن عدم قدیم، عدم قدیم از قلمرو ظهور خارج است، حداقل شک در شمول می کنیم که شک در شمول مساوی با عدم شمول است.

نتیجه: عدم ازلی جزء الموضوع قابل استصحاب است اما عدم ازلی که مستقلاً باشد شبهه مثبت دارد

در نتیجه عدم ازلی هم با تمام خصوصیت به نتیجه رسید و تحقیق هم گفته شد که عدم ازلی که جزء موضوع باشد، قابل استصحاب است و مثبت هم نیست، اما آن عدم ازلی مستقل که محقق موضوع نیست و خودش مدرک استنباط است، اشکال مثبت و اشکال دیگری هم دارد که عبارت بود از عدم شمول دلیل استصحاب.

مسئله تمسک به عام در شبهه مصداقیه غیر متعارف ۹۳/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله تمسک به عام در شبهه مصداقیه غیر متعارف

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به تبعیت از شیخ انصاری مطلبی را در ادامه بحث تمسک به عام در شبهات مفهومیه و مصداقیه مطرح می کند که این تمسک و این شبهه با شبهاتی که قبلاً گفتیم فرق دارد.

شبهه ای که از حیث عام یا مخصص نباشد

در این شبهه و در این تمسک قضیه از این قرار است که شبهه از جهت مخصص و از جهت عام به وجود نیامده باشد، شبهه از جهت دیگر و منشأ دیگری داشته باشد و بعد همین شبهه به وسیله تمسک به عام جزء افراد عام بشود. این مسئله را شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: گفته شده است بعضی از صاحبنظران اصول گفته اند که اگر شبهه ای داشته باشیم به عنوان یک شبهه خارجی، عامل آن شبهه عام و خاص نباشد. مثلاً آب مضاف است شک داریم که وضو به آب مضاف مثلا ماء الورد گلاب درست است یا درست نیست. اگر این شبهه را داشتیم بعد به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه یک حیله شرعی به کار ببریم و آن این است که نذر کنیم که با این آب مضاف وضو بگیریم. نذر منعقد بشود، وضو باید بگیریم به مقتضای عموم «اوفوا بالنذر». بنابراین با یک حیله شرعی در مورد یک شبهه تمسک به عام ممکن است و شبهه را شامل می شود. «اوفوا بالنذر» می گوید وضو بگیر و وضو هم صحیح است. برای اینکه متعلق نذر است و بعد از که وضو گرفتن به وسیله عموم «اوفوا» واجب است، بعد از وجوب و لزوم از طریق عام آمد، کشف می کنیم که وضو صحیح هم است. چون که عموم «اوفوا»که وجوب وفاء را آورده است، وجوب وفاء به شئ باطل تعلق نمی گیرد. کشف می شود که وضو هم صحیح است. [(۱)](#) این مطلب را که شیخ انصاری بیان فرموده و محقق خراسانی هم به تبع ایشان بیان فرموده اند و سیدنا الاستاد هم به تبع آن دو علم بزرگ اصولی شیخ انصاری و محقق خراسانی این مطلب را بیان کرده اند. اما در بیان محقق نائینی نیامده است که احتمال این است که گفته می شود این شبهه بسیار به وضوح قابل ردّ است لذا ذکرش لزومی نداشته باشد. شبهه این شد که تمسک به عام می شود در شبهه مصداقیه و عام آن شبهه مصداقیه را شامل می شود. به عکس اینکه تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی شود. منتها این شبهه اشتباهش از طریق عام و خاص نیامده، شبهه از خارج بوده، مثل شک در صحت وضو و آب مضاف و بعد به کار بردن یک عملیات زیرکانه شرعی که این وضو را نذر کند. پس از که نذر کردند واجب الوفاء است. وجوب وفاء که آمد کشف می شود از این وجوب وفاء، صحت وضو. برای اینکه نذر و وجوب تعلق نمی گیرد به عمل باطل. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این شبهه به هیچ وجه قابل التزام نیست. برای

اینکه نذر باید به شئ راجح تعلق بگیرد. قبل از تعلق نذر شرط است رجحان در متعلق نذر و اما اگر رجحان در متعلق نذر قبل از نـذر ثابت نباشـد، به توسط نـذر کشف و استکشافی معنی نـدارد. رجحانی نبوده تا وجوب وفاء از آن رجحان کشف کنـد. رجحـانی نیست تـا مـا قائـل به کشف بشویم. بنابراین اینگونه شـبهه که گفته می شود شـبهه ای است که می توان به عموم عام تمسک کرد، قابل التزام نیست.

ص: ۳۹۱

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج۱، ص۱۹۵.

عناوین اولیه و ثانویه و تقسیمات آنها

بعد تفصـیلی هم داده است که تفصیلش هم برمی گردد به همین اجمال که عناوین اولیه و عناوین ثانویه داریم. عناوین اولیه به دو قسم است و عنـاوین ثـانویه هم به دو قسم است از لحـاظ خصوصـیت: قسم اول از عناوین اولیه عبارت است از آن مواردی که به وسـیله ادله اولیه قطعیه به اثبات برسـد. مثل عنوان های صـلاه و صومی که وجوب شان به وسـیله نصوص کتاب و سـنت ثـابت می شود. قسم دوم از عنـاوین اولیه عبـارت است از عنـاوینی که تمسک امارات عقلاییه ثابت می شود. ادله اش نصوص کتـاب و سـنت نیست بلکه امـارات عقلیه معتبره است. در قسم اول اثبـات است و در قسم دوم کشف است. اماره عقلایه معتبره در حقیقت حکم واقعی را کشـف می کنـد. و ادله اولیه برای عنـاوین اولیه قسم اول حکم واقعی را اعلاـم می کنـد. و عنـاوین ثانویه هم به دو قسم است: عناوین ثانویه ای که اختیار مکلف دخل دارد. و به عبارت دیگر عناوین ثانویه که اقدامی به حساب می آیـد. و عنـاوین ثانویه قسم دوم شـکل غیر اختیاری دارد و به عنوان یک واقعیتی است که صورت می گیرد یا یک حاد ثه ای که به وجود می آیـد. قسم اول از عناوین ثانویه با شـرط اقـدام است و قسم دوم از عناوین ثانویه شـرط اقدام وجود ندارد و بـدون شـرط اقدام است. قسم اول عبارت است از نذر و عهد و یمین، که اینها از عناوین ثانویه است. یک شـئ راجح به عنوان اولی برای ما وجود نـدارد اما اگر مکلف خودش اقدام کند و نذر کند و در نذر هم لله هم گفتن شـرط اصـلی برای تحقق نذر است. ممکن است اعلام بشود که صـیغه اش بایـد به عربی باشـد ولکن براساس رأی اعاظم تمام عقود به زبان غیر عربی منعقد می شود الا دو عقد که نکاح و طلاق است که آن هم در صورت ضـرورت می شود به زبان دیگر اما در صورتی که ضرورت نباشـد بایـد به زبان عربی باشد و دلیلش را هم سـیدنا می گوید که اجماع است. و اما در تحقق صـیغه نذر فقط برای خدا و لله بگویـد، لـذا مراجعه می شـود این نـذرهایی که در مراسم عزاداری صورت می گیرد که چقـدر خرج بـدهم برای حسـینیه روز عاشوراء در این تکیه، اینها سوال می کنند جوابش این است که نیاز به اجراء صـیغه به وجه صـحیح شـرعی ندارید که «لله علی أن اعطی مبلغا من المال» این لازم است و فقط همین که قصد کنند و با زبان خودش برای خدا اقدام به نذر کند نذر منعقد می شود. بایـد وفاء باشد، اگر در یک حسـینیه قید کرده است همان جاست، و جای دیگر نمی تواند ببرد. و اضافه هم بیاید مجدداً هم خرج کنـد و جای دیگر نمی توانـد خرج کنـد. بنابراین قسم اول از عناوین ثانویه به وسـیله اقدام و اختیار مکلف محقق می شود. و قسم دوم از عناوین ثانویه به وسیله انتخاب مکلف نیست که عبارت است از اضطراب، ضرر و حرج. اینها عناوین ثانویه عارضـیه است که عـارض می شود و اجـازه و اختیـار برای مکلف وجود نـدارد. مثل اینکه انسان بیمار بشود و اختیاری نیست، ضرر در صورت بیماری و روزه ضـرری. مضـطر در صورت شـدّت نیاز به خوردن غذا و دسترسـی به مال غیر. مضـطر است به

عنوان ثانوی است که جایز است از مال غیر استفاده کند. منتها براساس قاعده هم ضرر و هم اضطرار و هم حرج الضرورات تتقدر بقدرها، به همان اندازه ای که رفع ضرورت بشود. که حرمت تکلیفی ندارد اما هم ضرر و هم اضطرار حکم وضعی خودش را دارد. اگر از مال مردم استفاده کرده باشد باید قیمتش را بدهد اما حرام نیست، اجازه بدهد یا ندهد نه غصب است و نه حرام. عنوان اولی که حرمت بود بدل می شود و عنوان ثانوی که اضطرار بود آمده و جواز آورده است بلکه وجوب.

چند اصطلاح

در اصطلاح ما احکام اولیه، ثانویه و عناوین اولیه، ثانویه و ادله اولیه، ثانویه می گوییم. سه تایشان فرق دارد، منتها این سه تعبیر است و مصداقاً یک چیز است و با هم ارتباط دارد. ادله اولیه که نصوص معتبره شرعی است و عنوان اولیه صلاه و صوم در حالت اختیار و احکام اولیه همان وجوب و حرمتی که می آید به مقتضای آن ادله اولیه. پس ادله و عنوان و احکام همه با هم هماهنگ است، ادله دلیل اثبات است و عنوان متعلق و شرط تعلق تکلیف است و حکم هم مفاد ادله است.

احکام حکومتی از احکام اولیه است یا ثانویه؟

مثلاً می گویند احکام حکومتی از احکام اولیه است یا ثانویه است؟ رأی امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه این است که احکام حکومتی از احکام اولیه است. و رأی بعضی از فقهای دیگر این است که احکام حکومتی تفصیل دارد، یک عنوان مستقل و کلّی ندارد. بعضی از آن احکام مثل ولایت فقیه بر امور غیّب و قصّر و بر امور حسبیه از احکام اولیه است. اما حکم و مسائلی که بعد از عروض عنوان جدید که عنوان عارضی از خصائص عناوین ثانویه است. عروض اصلی نیست و عارضی است. مثل حمله مثلاً دشمن که دفاع صورت بگیرد، صدور حکم به وجوب دفاع می شود طبق قاعده از احکام ثانویه.

سوال:

پاسخ: حکم به جهاد ابتدایی قطعاً محل بحث است و اکثریت فقهاء تامل دارند. و جهاد دفاعی را همه فقهاء موافقند، منتها رأی امام خمینی صریح نیست و به نظر امام خمینی برداشت ها و قرائت ها مشکل شده است که ایشان در جلسه درس عنوان درس برای شاگردان توضیح کامل داده نشده و نوشتاری است، برداشت ها و قرائت ها شک می شود. می توانیم بگوییم از مجموع مذاق ایشان و مقدمات و موخرات که ایشان جهاد ابتدایی را در اختیار ولی فقیه قائل باشند.

ص: ۳۹۳

نتیجه بحث

در نتیجه عنوان اولی اگر بـا عنوان ثـانوی در ارتبـاط بود، بایـد قبل از تحقق عنوان ثانوی، عنوان اولی احراز بشود. اگر اشتراط رجحان در متعلق نـذر اگر این طبق عنوان اولی باشد باید قبلاً ثابت بشود تا عنوان ثانوی بیاید و نذر بکند و نذر منعقد شود. به تعبیر استـادنا العلاـمه شـیخ صـدرا عنوان اولی در حقیقت زمینه برای عنوان ثـانوی است. بـدون عنوان اولی عنوان ثـانوی زمینه نـدارد. سـالبه منتفی به انتفـاء موضـوع می شـود. از این رو اینجـا که شـک در صـحت وضو به آب مضـاف داریم، عنوان اولی مشـکوک است و ما با عنوان ثانوی نمی توانیم عنوان اولی را درست کنیم. بیان شیخ انصاری کامل شد و به این نتیجه رسیدیم که شـبهه ای که گفته شده بود که اگر آن شـبهه از طریق عام و خاص صورت نگرفته باشد، با یک حیله شرعی می شود تحت شمول عام قرار داد، این قول از اساس قابل التزام نیست. محقق خراسانی که در همین ادامه عام و خاص و سـیدنا الاستاد هم در کتاب محاضرات مطلب را با همان مسلک شیخ انصاری دنبال می کند (۱) منتها دو تا سبک متغایری می آید، سبک پیچیده و معمایی کفایه ای و سـبک واضـح و روشن محاضـراتی. این فقط اسـلوبش فرق می کنـد اما بدنه همان است که شـیخ انصاری فرمودند. ان شاء الله بحث بعدی می شود شک در تخصیص و تخصّص.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۲۳۵.

تحقیق تکمیلی توهم تمسک به عام در شبهه مصداقیه ۹۳/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی توهم تمسک به عام در شبهه مصداقیه

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به تبعیت از شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه قولی را در حد یک توهم مطرح کرده اند و آن قول این است که می توان درباره شبهه مصداقیه ای که اشتباه و شک در آن شبهه از طریق مخصص به وجود نیامده باشد، شک در اثر عامل خارجی باشد، در این صورت می توان به عام توجه کرد و آن شبهه را شامل شود. مثلا شک می کنیم که وضو با آب مضاف درست است یا درست نیست. این شبهه از طریق خاص و عام نیامده، از طریقی شبهه به وجود آمده، الان نذر می کنیم که با همین آب وضو بگیریم. نذر منعقد می شود و باید با همان آب وضو گرفت. در نتیجه عام «اوفوا بالنذر» شامل این شبهه شد. محقق خراسانی می فرماید: این توهم مویدی هم دارد و آن اینکه صوم در سفر و احرام قبل از میقات به وسیله نذر درست می شود. در سفر روزه گرفتن جایز نیست، احرام قبل از میقات جایز نیست و گفته می شود حرام است. اما به وسیله نذر می شود در این سفر روزه گرفت که نذر کند که در این سفر روزه بگیرد. و نذر می کند که از کوفه احرام ببندد، این هم می شود به میقات نرسیده از کوفه احرام ببندد و درست است. این نذر که درست بشود، نتیجه آن این می شود که در صورتی که فعل حرام به وسیله نذر صحیح و عبادت بشود و وجوب «اوفوا بالنذر» شاملش بشود، در صورت شبهه که به طریق اولی نسبت به آب مضاف عموم «اوفوا بالنذر» شامل خواهد شد.

ص: ۳۹۵

جواب توهم

بعد از که محقق خراسانی این تایید را هم اعلام می کند، می فرماید: تحقیق این است که این توهم اساس ندارد. احکام ثانویه به اعتبار موضوع هم به دو قسم تقسیم می شود: قسم اول عبارت است از احکام ثانویه ای که موضوعات آن احکام اولیه است. احکام اولیه منظور احکام خمسه تکلیفیه. که در تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه آمده است که موضوعات احکام ثانویه یکی از احکام خمسه تکلیفیه باشد. در این صورت می بینیم که حکم اولی مقامی دارد، دلیلی دارد و جایگاهی دارد. و به طور طبیعی مقام و رتبه و واقعیت حکم اولی قبل از حکم ثانوی است. یکی از علل و عوامل تسمیه اولی و ثانوی این است که از حیث زمان هم احکام اولیه مقدم اند بر احکام ثانویه. درباره احکام ثانویه گفتیم که رتبه اش متاخر است از احکام اولیه بنابراین در صورتی که موضوع احکام ثانویه، احکام اولیه باشد مثل مباح موضوع برای امر والد که از احکام خمسه است، و مثل راجح موضوع برای نذر است، در این صورت می فرماید: آن احکام اولیه باید وجود و تحقق داشته باشد. اگر وجود و تحقق نداشته باشد، احکام ثانویه احکام اولیه را نمی تواند درست کند. به توسط نذر که دلیل ثانوی است و وجوبش که حکم ثانوی است. که اگر بگوییم دلیل نذر می شود دلیل ثانوی و اگر فعل نذر بگوییم می شود عنوان نذر و اگر بگوییم وجوب نذر می شود حکم نذری. و همه با هم ملحق هستند و به اعتبار منشأ و عمل و نتیجه می شود دلیل ثانوی و عنوان ثانوی و حکم ثانوی. دلیل ثانوی نذر راجح را خودش درست نمی کند بلکه باید راجح قبلا باشد مستحب تا نذر به او

متعلق بگیرد و همینطور عهد.

ص: ۳۹۶

فرق نذر و عهد

فرق بین عهد و نذر این است که متعلق نذر باید راجح باشد و متعلق عهد باید مرجوح نباشد. بنابراین بلکه می گوییم نذر از اساس منعقد نمی شود، زمینه برای «اوفوا بالعقود» اصلاً آماده نمی شود تا بگویید که به وسیله «اوفوا بالنذر» ما وضو با آب مضاف را می توانیم تصحیح بکنیم. قسم دوم حکم ثانوی این است که موضوع حکم ثانوی از احکام اولیه نباشد، می فرماید: در این صورت اگر قدرت و عقل وجود داشت که از شرائط عامه تکلیف داشت، می توان به عموم دلیل مراجعه کرد. پس اگر عنوان ثانوی موضوعش عنوان اولی نبود، موضوع خودش داشت، شک کردیم در خروج فردی از قلمرو دلیل عام مثل حرمت اکل ذبیحه به غیر ذبح شرعی که موضوعش از احکام خمسه قبلاً نیست، خود ذبح غیر شرعی است و تازه به وجود آمده به وسیله کشته شدن بدون ذبح شرعی، اگر در اینجا موردی را شک کردیم و شبهه شد می توان به دلیل این حکم اگر اطلاق داشت یا عموم داشت تمسک کنیم. و این مسئله جدایی است اما بعضی از محققین از جمله سید فیروزآبادی قدس الله نفسه الزکیه در عنایه الاصول که شرح فوق العاده اجتهادی است و خودش هم از معاصرین استاد ما شیخ صدرا بود، در این شرح می فرماید: برای قسم دوم مصداق وجود ندارد. من آن مصداق را که گفتم از کلام استادنا العلامه نقل کردم ولی ایشان می فرماید قسم دوم مصداق ندارد.

صور تزاحم عنوان اولی با ثانوی

و اما بعد از این ایشان می فرماید: اگر عنوان ثانوی با عنوان اولی مزاحمت کند، طبیعی است اگر یک عنوان اولی یا ثانوی متضمن حکم الزامی بود و دیگری الزام نداشت، انکه الزام دارد مقدم است، از باب تقدم اهم بر مهم. مثلا یکی مستحب و یکی واجب یا یکی حرام و یکی مستحب بود، طبیعتاً هر یکی از این دو عنوان دارای آن حکم الزامی بود، آن مقدم است. و اما اگر هر دو مساوی بود، فرض کردیم یکی واجب و یکی هم حرام، در این صورت می فرماید: ترجیحی نباشد، نمی توانیم یکی را بر مقدم بداریم. برای اینکه ترجیح بلا مرجح می شود و هر دو تساقط می کنند و به اصول عملیه مراجعه می کنیم و مقتضای اصول عملیه بعد از تساقط اصاله الاباحه است. اما اولاً گفته اند که عنوان ثانوی بر عنوان مقدم و حاکم است. اینجا چرا محقق خراسانی تزاحم گفت؟ لذا بعضی از شراح گفته اند که این بیان محقق خراسانی با بیان بعدی شان تضاد دارد، بیان بعدی خواهد آمد که در تعارض عناوین ثانویه بر عناوین اولیه حاکم است. اما شرح مسئله را ما گفتیم که عنوان ثانوی دو قسم است: آن عنوان ثانوی قسم اول که غیر اختیاری است مثل ضرر و اضطرار آن همیشه حاکم است و آن عنوان ثانوی که ارادی است، آن سر از تزاحم درمی آید. آن عنوان ثانوی که ارادی است مثل نذر و عهد در نهایت امر به تزاحم منجر می شود. تزاحم که آمد به سراغ مرجح می رویم و اگر مرجح نبود به هیچ یک از طرفین نمی توانیم تمسک بکنیم آنگاه هر دو ساقط می شوند و به مقتضای اصل باید عمل بشود.

رأی سیدنا الاستاد درباره توهم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: نذر و امثال آن عهد و یمین تا وقتی که موضوع نداشته باشد، زمینه برای تحقق ندارد. بنابراین تمسک به عموم «اوفوا» در صورتی است که شک در خروج فردی از افراد منذور داشته باشیم. فرد و عام ارتباطشان برقرار است. فردی را شک می کنیم مثلا درباره آب، آب یک مقدار گل آلود شد شک می کنیم که از قلمرو آب مطلق خارج شده است یا نشده است، می توان به اطلاق آب تمسک کرد. اما اگر ببینیم یک مایع دیگری است آن مایع آب است یا مایع است و آب نیست، اینجا نمی تواند اطلاق آب یک مایع مشابه را در قلمرو خودش قرار بدهد. تمسک به عام در صورت شک در خروج فرد از مصداق عام ممکن است اما در صورت شک در فردیت فرد زمینه برای تمسک ندارد. (۱) و اما محقق خراسانی و سیدنا الاستاد می فرمایند: صوم در سفر و احرام قبل از میقات که موید هستند، این تایید هم هیچگونه کمکی نمی کند. برای اینکه روایات خاصی داریم که این روایات خاص صحت صوم در سفر و صحت احرام قبل از میقات را اعلام کرده اند. ما باشیم و تعبد محض این روایات معتبر برای ما کافی است و نیاز به توجیه نداریم.

سه توجیه نص خاص

ص: ۳۹۹

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۲۳۵.

اما محقق خراسانی سه تا توجیه اعلام می کند که سیدنا الاستاد دو تای آن توجیه را تایید می کند. می فرماید: صحت صوم در سفر و صحت احرام در قبل از میقات به دلیل عموم «اوفوا بالنذر» نیست، بلکه صحت آن از سه وجه بیرون نیست: وجه اول این است که احرام و صوم رجحان ذاتی دارد همیشه. احرام برای خداست و صوم برای خداست و همیشه رجحان دارد. در سفر صوم و قبل از میقات احرام مانع دارد، نذر مانع را رفع می کند. بنابراین این رجحان دارد مثل مورد مدعا نیست که رجحان ثابت نباشد. وجه دوم این است که خود نذر که سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب عروه فصل اوقات رواتب این وجه را تایید کردند می فرماید: خود نذر رجحان می آورد برای صوم و برای احرام. خود نذری که از سوی شرع با روایات اینجا تایید شده است، نه اینکه نذر همه جا رجحان می آورد. و یک قاعده هم است که قدرت و رجحان قبل از عمل لازم نیست، قدرت حین العمل و رجحان حین العمل کافی است، چون قبل آن منشأ اثر نیست. وجه سوم این است که تعبداً للنصوص که این دو مورد استثناء شده است از قاعده اشتراط رجحان در متعلق نذر. لذا ادعائی نمی کنیم و اشکالی هم ندارد و می گوییم استثناء شده است و تخصیص خورده است.

سید الخوئی دو وجه اخیر را تأیید می کند

ص: ۴۰۰

سیدنا هم این دو وجه اخیر را تایید می کند، می گوید: نذر یا به وسیله رجحان راجح از سوی خود نذر باشد و یا اینکه این روایات تخصیص باشد برای قاعده اشتراط رجحان در نذر. بنابراین نذر هیچگونه تاییدی برای مدعای متوهم نیست.

نکته

نکته دیگر این است که می فرماید: در همین مورد که ما گفتیم نذر یا به وسیله خود صیغه نذر احراز می شود یا استثناء است، گفته می شود وفای به نذر توصلی است. برای صوم در سفر می خواهید عبادت درست کنید و وفای به نذر توصلی است، تعبدی نیست، نمی توانید به وسیله وفای به نذر عبادت درست کنید. جوابش را می فرمایند که درست است که وفای به نذر توصلی است اما یک وجوبی دارد که الزام شرعی یعنی عبادت ملازم است با این وفای به نذر. هرچند خود وفای به نذر مدلول مطابقی اش عبادت نیست اما مدلول التزامی آن می شود عبادت. وجوب تعلق می گیرد به شیئ ای که لازمه تعلق وجوب به شیئ این است که آن شیئ عبادت باشد. با دلالت التزامی این حکم توصلی عبادت ثابت می شود. این اشکال هم رفع شد. عنوان بعدی بحث ما بررسی دوران امر بین تخصیص و تخصّص.

حکم دوران امر بین تخصیص و تخصّص ۹۳/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم دوران امر بین تخصیص و تخصّص

مواردی برمی خوریم که امر دائر می شود بین اینکه استثناء تخصیص باشد و یا تخصّص باشد و هر کدام از خود اثری دارد. اگر تخصیص باشد، اثر عملی و فقهی دارد و اگر تخصصی هم باشد اثر فقهی و عملی دارد. که این بحث خالی از ثمره علمی و فقهی نیست.

ص: ۴۰۱

اصاله عدم تخصیص جاری است یا عدم تخصص

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در مطارح الانظار تحت امر دوم تنبیهات می فرماید: اگر در مثل «اکرم العلماء» دیدیم که تخصیصی آمد نسبت به عدم اکرام زید و این تخصیص هم قطعی بود یعنی علم حاصل شد به عدم وجوب اکرام زید، در این صورت شک بکنیم که این زید عالم است و این استثناء تخصیص است نسبت به عموم «اکرم العلماء» و یا اینکه بگوییم این عدم وجوب اکرام مربوط می شود به زیدی که عالم نیست، این زید جاهل است. و اگر ثابت شد که عالم است و استثناء شده است اثرش را دارد، غیر از وجوب اکرام از باب اهل علم می شود در امور تخصصی از او استفاده کنیم و قاعده رجوع به جاهل مورد تطبیق قرار می گیرد و رأی اش در امور تخصصی علمی متبع باشد و اهانتش جایز نباشد، اما اکرام واجب نیست چون عالم است. و اما اگر تخصصا خارج شده باشد زید جاهل است و احکام جاهل می آید. یک جایی دیدیم عملی را انجام می دهد ارشادش کنیم، ارشاد جاهل واجب است، قاعده ارشاد جاهل تطبیق می شود. دو اثر که اگر تخصیص بود، قاعده

رجوع جاهل به عالم تطبیق می شود و اگر تخصص بود قاعده ارشاد جاهل تطبیق می شود و صدق می کند پس اثر دارد و آثار دیگری هم خواهد داشت. شیخ انصاری می فرماید: دو قول وجود دارد و براساس اصاله عدم التخصیص می توانیم تخصیص را نفی کنیم و تخصّص ثابت بشود. اگر سوال بشود که چرا اصاله عدم التخصص جاری نشود؟ جوابش این است که اصاله عدم تخصیص در حقیقت اصاله العموم است اصل لفظی است، عدم تخصیص اصل لفظی دارد اما عدم تخصص اصل لفظی ندارد. اسم ها با هم شبیه اند که شک در تخصیص و تخصص ولی در واقع اصاله عدم تخصیص یعنی اصاله العموم و اصل لفظی و اصاله عدم تخصصی وجود ندارد و لفظی نیست. پس این اصاله عدم تخصیص به عنوان اصاله العموم بلا معارض است و بلاـ اشکال. پس از که جاری شد، می تواند تخصص ثابت بشود در شکل عکس نقیض. به این معنا که می گوییم عموم را که حاکم کردیم اصاله عدم تخصیص نتیجه آن می شود که کل عالم یجب اکرامه. عکس نقیض آن می شود، که عکس نقیض دو تا خصوصیت دارد: قضیه سالبه می شود منتها موضوع و محمول جا به جا می شود. می گوییم «کل من لم یجب اکرامه لیس بعالم». «لم یجب اکرامه» محمول بود در قضیه و «لیس بعالم» که موضوع بود، موضوع و محمول جا به جا می شود و در شکل قضیه سلبیه نتیجه به دست می آید. در اینجا بحث از اثبات لوازم در این متن اصلی به میان نیامده، از طریق منطق وارد شده است شیخ انصاری که اگر قضیه درست شد به مقتضای عام و اصاله العموم عکس نقیض آن عدم وجوب اکرام می شود از «من لیس بعالم». بعد می فرماید: همین اصاله عدم تخصیص را در مصداق دیگری هم جاری می کنیم و آن جایی است که زید مردّد باشد بین عالم و جاهل. در مثال قبلی زید مردّد نبود، ما در تطبیق مردّد بودیم. اینجا زید مردد است. یعنی یک زید عالم داریم و یک زید جاهل داریم. اینجا هم همین کار را می کنیم که اگر منظور از آن زید مردد عالم باشد تخصیص است و اگر منظور از آن زید مردد جاهل باشد تخصص است. با اصاله عدم تخصیص می گوییم زیدی که استثناء شده است جاهل است و تخصصا خارج است. می فرماید: بر همین اساس استدلال فقهی صورت گرفته است در مسئله غساله استنجاء. استدلال می شود طهارت غساله استنجاء که در فقه یک مطلبی است مسلم. این طهارت امرش دائر است بین اینکه تخصیص در شکل تخصیص باشد یا تخصص، در شکل تخصیص باشد به این معناست که این ماء استنجاء نجس است اما از نجاستش عفو شده است. اما اگر تخصص باشد معنا این می شود که اب استنجاء شرعاً طاهر است و اصلاً نجس نیست و تخصصا خارج است و جزء نجاسات نیست. لذا می فرماید که در اثر اصاله عدم تخصیص اثبات کرده اند که ماء استنجاء طاهر است یعنی تخصصا از قلمرو نجاست خارج است. [(۱)] محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که در جلد اول کفایه الاصول به طور دقیق و در حد قابل توجه از مطارح الانظار شیخ انصاری تبعیت می کند و در جلد دوم کفایه الاصول از رسائل شیخ انصاری تبعیت می کند. منتها بیان را مختصر و معقّد و فنی بیان می کند. عبارت شیخ انصاری طولانی تر ولی در عین حال واضح تر است. مطارح الانظار متنش از متن رسائل واضح تر است. دلیلش هم این است که ظاهراً مطارح الانظار را یک مقرر قوی با بیان عالی نوشته و گفته می شود رسائل یادداشت شیخ بوده و اخیرا در شکل کتاب درآمده و یک ویرایش از سوی خود شیخ نشده، و مطالب تبیین شده. لذا رسائل طوری است که مثل محقق نائینی و محقق عراقی درباره وجوب موافقت التزامیه نسبت به رأی شیخ اختلاف دارند. یکی می گوید که شیخ قائل به وجوب موافقت التزامیه است و دیگری می گوید که شیخ قائل به وجوب موافقت التزامیه نیست. قبلاً هم در جهت روان سازی کار شده است و الان هم در حوزه دارند کار می کنند که ان شاء الله بتوانند این کار درست بکنند و روان سازی بشود ان شاء الله. محقق خراسانی با تبعیت از شیخ انصاری همین مسئله را تقریباً عیناً عنوان می کند که در مثل قضیه اکرم العلماء اگر یقین حاصل شد به توسط دلیلی که اکرام زید واجب نیست، در این صورت امر دائر می شود بین اینکه این استثناء را حمل به تخصیص بکنیم یا حمل به تخصص، امر دائر

می شود بین تخصیص و تخصص، می فرماید: اجراء اصاله عدم التخصیص و اثبات تخصص خالی از اشکال نیست. چون هرچند اصول لفظیه مثبتاتش حجیت و اعتبار دارد ولی اینجا کارساز نیست. مثلاً ـ اثبات تخصص لازم عقلی اصاله عدم تخصیص می شود. اصاله عدم تخصیص اصل لفظی است و اصاله العموم است. لازم عقلی اش این است که تخصص وجود داشته باشد نه تخصیص. هرچند این مبنا را قبول داریم ولی اینجا این لازم قابل اثبات نیست.

ص: ۴۰۲

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۹۶.

رمز اینکه مثبتات اصول لفظیه اعتبار دارد ولی اصول عملیه اعتبار ندارد

برای توضیح مطلب اولاً مثبتات اصول لفظیه اعتبار دارد و مثبتات اصول عملیه اعتبار ندارد. نکته ای که اعتبار در اصول لفظیه به وجود می آورد و در اصول عملیه مثبتات اعتبار ندارد، چیست؟ نکته اصلی در این رابطه این است که طبق قاعده دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است اثباتاً و نفیاً. بنابراین اگر در یک دلیل یک قضیه ای دلالت مطابقیه وجود داشت، آنگاه دلالت التزامیه آن با داشتن شرائط وجود خواهد داشت. چون که دلالت التزامیه برخواسته از دلالت مطابقیه است. بنابراین دلالت اقتضاء اعلام می دارد که هر کجا دلالتی وجود داشت، بر مدلول مطابقی لفظ یا اصل یا قاعده دلالت بر لوازم آن هم وجود دارد. بنابراین دلالت اصول لفظیه بر لوازم آن یک امر طبیعی و طبق قاعده است. اینجا دیگر دلیل نمی خواهد، خود اقتضای طبیعت و جریان طبیعی این است. هر کجا دلالت مطابقی بود، تفکیک نمی شود، دلالت التزامی آن هم است. اما در اصول عملیه به جهت خاصی تفکیک وجود دارد. برای اینکه در اصول عملیه مثلاً در استصحاب امر به تعبّد است از سوی شرع. شرعاً امر شده است به تعبّد در مورد یقین سابق و شک لاحق. و این امر به تعبد بر خلاف قاعده اختصاص دارد به همان موردی که از سوی شرع رسیده.

عدم حجیت مثبتات اصول عملیه فقط در استصحاب است

ص: ۴۰۳

اینکه می گوییم اصول عملیه مثبتاتش حجیت ندارد فقط استصحاب است. اصول عملیه دیگر مثل تخییر و برائت که اینها مثبتاتی ندارد. بعد از که گفتیم اصول لفظیه مثبتاتش حجیت دارد درست است ولیکن محقق خراسانی می فرماید در مثال مورد بحث این لازم عقلی را که اثبات تخصص باشد اصاله العموم نمی تواند ثابت بکند. برای اینکه تخصّیص یا اثبات تخصّص امری است خارج از حدود عام و عموم مورد بحث ما. ارتباطی دارد اما لازمه ای که بگوییم از لازمه مدلول عام باشد نیست. ارتباط داشتن یک مطلبی است، لازمه مدلول بودن مطلب دیگری است. مدلول ما عموم است، عموم یعنی شمول همه افراد عالم. لازمه مدلول به عنوان دلالت لفظ اثبات تخصص و اثبات اینکه ان فرد مشکوک جاهل است نیست. بعد اشاره می کند به نکته اصلی که دلیل اعتبار اصاله العموم بنای عقلاء است. و بنای عقلاء به قدر متیقن بسنده می کند. آن لوازمی که به طور قطعی از لوازم مدلول باشد و وابسته به مدلول مطابقی باشد، آن لوازم را سیره عقلاء شامل می شود اما لوازمی که ارتباطی دارد در حد تداعی نه ارتباط دلالی، در این حد سیره عقلاء کارایی ندارد. بنابراین اثبات تخصص بیرون از اصاله العموم است.

سوال:

پاسخ: دلیل اعتبار اصاله العموم بنای عقلاء است و می دانیم که بنای عقلاء در صورت شک در قلمرو آن اخذ به قدر متیقن می کنیم. دلیل لبّی مورد مشکوک را شامل نمی شود. فقط در حدّ قدر متیقن شمول دارد. در این مثال بنای عقلاء که دلیل اعتبار اصاله العموم است، این مورد را حداقل شک می کنیم که این لازم عقلی که بعد از اصاله عدم تخصیص اثبات تخصص را اعلام کنیم، این اثبات تخصص که لازم عقلی اصاله عدم تخصیص است، این مورد را بنای عقلاء می گیرد یا نمی گیرد، شک که بکنیم بنای عقلاء به قدر متیقن بسنده می کند و شامل این مورد مشکوک نمی شود.

سوال:

پاسخ: بنای عقلاء بر این است که اصاله العموم هر کجا شک بکنیم بعد از که احراز کنیم که فرد از افراد عام است، شک در خروج آن فرد از حکم می کنیم، بنای عقلاء می گوید که به اصاله العموم تمسک شود. اما اگر شک بکنیم که این فرد از افراد عام است یا نیست، می شود شبهه مصداقیه و اینجا بنای عقلاء نمی تواند عموم را ثابت بکند که از باب تمسک به عام در شبهه مصداقیه می شود.

سوال:

پاسخ: محقق خراسانی می فرماید: اعتبار اصاله العموم، بنای عقلاء است. بنای عقلاء به قدر متیقن بسنده می کند. ما الان در این مورد که این لازم یعنی اثبات تخصص جزء آن لازمی است که اصل لفظی می تواند ثابتش کند یا جزء آن لوازم نیست؟ سرّش را گفتم که لازم ها فرق می کند. همه لوازم که نیست. لازمی باشد که لازم مدلول باشد نه لازمی که عقل یک ارتباط مّایی بین دو تا متلازمین در نظر بگیرد یا اعلام بکند. منشأ شک را در لازم فهمیدیم لازمی که از لوازم مدلول باشد ثابت می شود اما لازمی که ارتباطی بین متلازمین از طریق عقل ممکن است، شک می کنیم که این لازم را هم می تواند بنای عقلاء شاملش بشود یا نشود، شک بکنیم نتیجه آن این است که دلیل لبی است و مورد شک را فران می گیرد.

اما رأی تحقیقی در این رابطه

ص: ۴۰۵

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این اصاله عدم تخصیص جاری نیست و تخصّص ثابت نمی شود هرچند مثبتات اصول لفظیه اعتبار دارد. برای اینکه ما در حقیقت پس از یک نگرش دقیق به این نتیجه می رسیم که اصلاً اصاله عدم تخصیص یا اصاله العموم خودش جاری نیست نه اینکه لازم را نمی تواند ثابت کند. برای اینکه اصاله العموم یعنی همین اصاله التخصیص جایی جاری می شود که فرد را احراز کنیم که از افراد عام است. شک بکنیم در خروج آن فرد از حکم عام. زید را می دانیم عالم است ولی یک کارهایی می کند بعد از این کارها شک می کنیم که وجوب اکرام شاملش می شود یا نمی شود. اینجا اصاله العموم حاکم است و اعتبار دارد. اما اگر ما جایی را ببینیم که فرد احراز نشده است که جزء افراد عالم است، شک در فردیت مشکوک می کنیم نسبت به افراد عموم، در اینجا شبهه مصداقیه است. شک می کنیم که زید عالم است یا نیست، از عموم «اکرم العلماء» نمی توانیم آن فرد مشکوک را عالم درست کنیم. عموم موضوع درست نمی کند، عموم حکم را برای موضوع بر فرض تحقق موضوع گسترش می دهد. بنابراین در این مثال زید قطعاً اکرامش واجب نیست ولی ما نمی دانیم این زید فردی از عالم است یا نیست، اصاله العموم نمی تواند فرد مشکوک العالم بودن را عالم درست کند که عموم موضوع ساز نیست، عموم حکم را گسترش می دهد بر فرض تحقق موضوع. موضوع محقق نیست. (۱) بنابراین براساس این شرح مفصل و دقیقی که سیدنا الاستاد دادند اصاله عدم التخصیص از اساس جاری نیست و نوبت به این نمی رسد که ما بگوییم اصاله عدم تخصیص لازم عقلی اش را ثابت می کند یا نمی کند. و اما اگر زید مردّد باشد بین زید عالم، مثلا می گوییم اکرم زید واجب نیست. زید در خارج مردّد است و شبهه می شود مفهومی. زید در خارج مردّد است بین زید عالم که می شناسیم و زید جاهل هم که می شناسیم، در مثال اول زید معلوم نبود که زید عالمی است و زید جاهلی است بلکه زید بود ما در تطبیق تردید داشتیم. اما در اینجا دو تا زید در خارج معلوم است، یکی زید عالم است و دیگری زید جاهل است. گفته است که اکرام زید واجب نیست، اینجا شبهه مفهومیه می شود. زید مفهومش مردّد است بین زید عالم و زید جاهل، اینجا ما می توانیم به اصاله العموم تمسک کنیم که گفته بودیم در شبهات مفهومیه تمسک به اصاله العموم علی التحقیق درست است و در شبهات مصداقیه تمسک به عموم درست نیست. اینجا برای این تمسک می شود که فردیتش را می دانیم، آن زید عالم است، فردی از افراد عام است ولی شک داریم که تخصیص خورد به آن حکماً خارج شده است یا نشده است. شک در خروج حکمی می کنیم، در این صورت عام مواردی را که از افراد خودش دارد قطعاً و شک در خروج حکمی آن داشته باشد می تواند فرابگیرد. با تسمک به اصاله العموم می گوییم این زید عالم که از افراد عام هست، هنوز هم جزء افراد عام خواهد بود. شک در خروج حکمی اش که بکنیم مقتضای اصاله العموم گسترش حکم است نسبت به این فردی که قطعاً از افراد عالم بوده است. اما مثال فقهی بحث ماء استنجاء چه می شود؟

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۲۳۶.

سوال:

پاسخ: در شبهات مفهومیه می گوییم تمسک به اصاله العموم امکان دارد و در شبهات مصداقیه امکان ندارد. اما شبهات مفهومیه تفصیل است بین امر بین دوران بین متباینین و اقل و اکثر که در صورتی که امر دائر باشد بین متباینین مورد اشکال است و در صورتی که اقل و اکثر باشد قابل تمسک است. و در اینجا مورد از مواردی است که اقل و اکثر می شود.

جمع بندی دوران امر بین تخصیص و تخصّص ۹۳/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی دوران امر بین تخصیص و تخصّص

شرح مسئله گفته شد و آراء بیان شد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه ظاهر کلام شان قائل به جریان اصاله عدم تخصیص است. محقق خراسانی قائل به عدم اثبات تخصّص به وسیله اصاله عدم تخصیص. و سیدنا الاستاد فرمودند که اصاله عدم تخصیص اساساً زمینه ندارد. برای اینکه اصاله عدم تخصیص جایی جاری می شود که شک در خروج حکمی با احراز فردیت باشد. بعد یک تکمله داشت که اگر امر دائر بشود بین مفهوم زید، در این صورت که شبهه مفهومی باشد اصاله عدم تخصیص جاری می شود. به این معنا که عامی است «اکرم العلماء» و خاصی است «لا تکرم زیداً». ولی این زید مردّد است بین زیدی که عالم است و بین زیدی که جاهل است که از افراد عام نیست. در این صورت شبهه مفهومیه است و در اینجا زمینه برای اصاله عدم تخصیص آماده است. اصاله عدم تخصیص به این صورت است که «لا تکرم زیداً» مردّد بین زید عالم و زید جاهل، زید عالم هم تشخیص می دهیم و زید جاهل را هم تشخیص می دهیم. «لا تکرم زیداً» آمده است، اینجا امر دائر است بین تخصیص و تخصّص که اگر منظور از «لا تکرم زیداً» زید عالم باشد تخصیص است و اگر منظور از «لا تکرم زیداً» زید جاهل باشد تخصّص است. می فرماید: در این صورت اصاله عدم تخصیص جاری می شود. چون فردیت برای عام محرز است که زید عالم را می شناسیم. تردیدی که وارد شده است شک در خروج حکمی ایجاد می کند. شک می کنیم که این زید از حکم عام که وجوب اکرام باشد، خارج شده است یا خارج نشده است زمینه برای اصاله عدم تخصیص که همان عموم است اماده است. (۱)

ص: ۴۰۷

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۲۳۶.

اشکال به کلام سید خوئی و جواب آن

اما اگر اشکال بشود که ما در بحث مخصص مجمل خواندیم اگر شبهه مفهومی بود و امرش دائر بود بین متباینین، تمسک به عام امکان نداشت. اینجا هم امر دائر است بین متباینین. و سید فرمود که قطعاً در صورتی که مخصص مجمل مردد باشد بین متباینین جایی برای تمسک به اصاله العموم وجود ندارد. (۱) ولی اینجا می فرماید: اگر مسئله از این قرار باشد، می شود به

اصاله عدم تخصیص که همان اصاله العموم است، تمسک کرد. هر دو مطلب درست است. اما حل اشکال، اولاً بر سبک سیدنا الاستاد هر دو مثال را کنار هم قرار بدهیم، آنگاه مثال که مصداق است به مفهوم بیاوریم و آنگاه مطلب را اعلام کنیم. در بحث اجمال مخصص که تردید در مفهوم بین متباینین بود، مثال این شد که «اکرم العلماء» آمده است بعد عیناً «لا تکرم زیداً» آمده است، اما این زید مردّد است بین زید عالم ابن خالد و زید عالم ابن بکر. در آن مثال هر دو فرد از افراد عالم بود. آنجا دیگر مخصص در هاله اجمال قرار می گرفت و اجمال آن به عام سرایت می کرد و نمی شد نسبت به آن شبهه تمسک به عام بکند. و اما اینجا مثال این است که می گوییم «اکرم العلماء» و «لا تکرم زیداً»، منتها این زید مردّد است بین زید عالم که فرد عام است و زید جاهل که فرد عام نیست. بنابراین آن زید عالمی که فرد عام است، تحت شمول عام است و مزاحمتی ندارد، و ترجیح بلا مرجح نیست. بنابراین عام است و فرد خودش که زید عالم است، شک در خروج این فرد از حکم می کند و جای تمسک به عام است. لذا شبهه مفهومیه بین اقل و اکثر داریم، بین متباینین داریم و شبهه مفهومیه سومی داریم که نه بین متباینین است و نه بین بین اقل و اکثر، مثالش اینجاست. اینجا متباینین است اما متباینین لغوی است نه متباینین اصطلاحی که بین افراد خود عام باشد. پس شبهه در حقیقت شبهه بین متباینین نیست.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۱۸۲.

تحقیق

در جمع بندی آراء که معلوم شد، تحقیق این است که این بحث یعنی دوران امر بین تخصیص و تخصّص همانطور که محقق خراسانی فرمودند و سید هم اشاره داشتند، اصاله عدم تخصیص که اصل لفظی است و مثبتاتش اعتبار دارد، اما منظور از مثبتات چه باشد؟ آن مثبتاتی که اعتبار دارد عبارت است از لوازم بین بالمعنی الاخص. چون مثبتات یعنی دلالت لفظ بر لوازم و به عبارت دیگر مثبتات یعنی دلالت التزامیه.

لازم بمعنی الاخص و اعم

این دلالت التزامیه را گفتیم برگرفته از بیان محقق نائینی که لازم بین بالمعنی الاخص و بین بالمعنی الاعم فرقش این است که لازم از لوازم مدلول لفظی باشد نه اینکه لازم به حکم عقل و به عنوان یک ارتباط بین ملزوم و لازم از دید عقل باشد. دلالت التزامی که تابع دلالت مطابقی است، آن دلالت التزامی است که لوازم از دلالت لفظی استفاده بشود. ما دلالت التزامیه را جزء دلالت لفظیه می دانیم. اما اگر لازم بود مثل وجوب مقدمه واجب و مثل امر به شئ نهی از ضد، لازم است اما لازم به حکم عقل است، این جزء دلالت لفظی واقع نمی شود. بنابراین مثبتات که حجیت دارد باید از اساس دلالتی وجود داشته باشد، اما جایی که لازم عقلی است آن هم غیر بیّن، آنجا اصلاً دلالت التزامی وجود ندارد تا اینکه بگوییم لازمش را ثابت می کند یا ثابت نمی کند. بنابراین در این مورد اصاله عدم تخصیص لازم بین آن اثبات تخصّص نیست بلکه لازم عقلی مثل امر به شئ نهی از ضد است که تخصیص نبود تخصّص است. و مثل بحث تلازم بین ضدین می شود که یکی نباشد دیگری هست. تلازم بین ضدین قطعاً جزء دلالت التزامی به حساب نمی آید. و اما مسئله غساله استنجاء، بحث در این بود که شیخ انصاری فرمود: در استدلال فقهی برای اثبات طهارت ماء الاستنجاء به اصاله عدم تخصیص تمسک می شود، یعنی خروجِ حکمی نیست به این نحو که خود آب استنجاء نجس باشد و حکمش عفو باشد. عدم تخصیص را که گرفتیم نتیجه اش تخصّص می شود که ماء استنجاء طاهر است و نجس نیست. اما تحقیق این است که در دوران امر بین تخصیص و تخصّص ما به ظاهر بیان باید مراجعه کنیم. اگر ظهورات در حدی بود که نمای تخصیص داشت، شک در تخصّص زمینه ندارد. بنابراین با استفاده از بیانات سیدنا الاستاد اعلام می شود که تحقیق این است که درباره طهارت ماء استنجاء نحوه بیان تخصیص است، برای اینکه یک عموم داریم تحت عنوان عموم انفعال ماء توسط ملاقات به نجس. و درباره ماء استنجاء نص خاص آمده است که گفته است «لا بأس به». دقیقاً صورت مسئله صورت تخصیص است. آن عام را تخصیص داده به این معنا که ملاقات موجب تنجیس می شود الا در ماء استنجاء. در این رابطه یک روایتی را هم مورد استناد قرار بدهیم معتبره عبدالکریم بن عتبه الهاشمی از امام صادق علیه السلام «سألته عن الرجل یقع ثوبه فی الماء الذی استنجی به أینجّس ذلک ثوبه قال لا». (۱) عبارت نشان می دهد که یک تخصیص واضح است. می گوید سوال کردم از امام صادق علیه السلام درباره مردی که به ثوبش آب استنجاء اصابت کرده، آیا این اصابت ماء استنجاء آن ثوب را نجس می کند؟ آقا می فرماید: لا. دقیقاً یک استثناء واضحی است نسبت به قاعده انفعال. بنابراین در صورتی که ما به ظاهر نصوص دسترسی داشته باشیم و ظهورات و ترکیب کلمات برای ما به طور واضح تخصیص نشان بدهد، نیاز به اصل نداریم. بنابراین در بحث ماء استنجاء و طهارت آن نصوص خاصه باب کافی است، از اساس احتیاج به تمسک به اصل وجود ندارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۱۶۱، ابواب ماء مضاف و مستعمل، ب ۱۳، ح ۵.

تمسک به عام قبل از فحص

یکی از مسائل معروف در بحث عام و خاص مسئله تمسک به عام قبل از فحص است. یعنی عامی داریم در نصوص کتاب و سنت، پس از دست یافتن به این عام، سند درست است و خود ترکیب درست است، باید به مقتضای آن عام عمل کنیم. مثلاً آمده است «اکرم الضیف»، ما متن را می بینیم و سندش را می بینیم همه کامل شد، اگر از نصوص روایی باشد هر سه اصل احراز بکنیم: اصاله الصدور، اصاله الظهور، اصاله الجهه. اصاله الصدور و اصاله الظهور که معلوم است و اصاله الجهه معروف این است که فقط از یک جهت اعلام می کنند که در مقام تقیه نباشد، ولی از دید صاحبنظران اصاله الجهه یعنی جهت خاص نداشته باشد مثل «کلوا مما امسکن». و در جهت مجامله نباشد، یک کسی قابلیت گرفتن سوال را به طور کامل ندارد اما آمده سوال می کند، امام مجامله می کند و دو جمله مختصر می گوید، در جهت مجامله است، یا جهت خاص دارد یا جهت تقیه. پس اصاله الجهه تنها منظور جهت تقیه نیست بلکه جهت خاص و جهت مجامله هم است. بعد از این بحث وجود دارد که فحص از مخصص بکنیم به عنوان فحص اجتهادی. برویم تتبع بکنیم و استفراغ وسع و تتبع اجتهادی تا معارضات و دلیل خاص را باید پیدا بکنیم که دلیل خاصی است که این عام را تحدید کرده باشد یا به عموم این عام عمل کنیم؟

ص: ۴۱۰

دو قول در مسئله

دو قـول وجـود دارد: قـول اول ایـن اسـت که فحص لازم است و تمسـک به عـام قبـل از فحص درست نیست. بایـد فحص از مخصّـِص و معارض به عمل بیاید. این قول مشهور بلکه مورد اجماع هم اعلام شده است. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: اکثر بر این است که تمسـک به عـام قبـل از فحص جـایز نیست، بلکه در این رابطه نفی خلاف اعلام شـده است بلکه اجماع ادعاء شده است. (۱) اجماع را هم مرحوم وحیـد بهبهانی در کتاب فوائد اعلام فرموده اند. (۲) و شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: عدم جواز تمسک به عام قبل از فحص رأی ای است که مورد اتفاق محققین است. و همان بیان محقق قمی را ادامه می دهـد، می فرمایـد: نفی خلاف هم گفته شـده است بلکه اجماع هم ادعاء شـده است. (۳) بعد شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه طرح مسئله را عنوان می کند، می فرماید: این مسئله از جزئیات و مصادیق فحص اجتهادی است. اما ادله قول به عدم جواز تمسک به عام قبل از فحص ان شاء الله برای فردا.

تحقیق تکمیلی جواز و عدم جواز تمسک به عام قبل از فحص از مخصص ۹۳/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی جواز و عدم جواز تمسک به عام قبل از فحص از مخصص

ص: ۴۱۱

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲- فوائد الحائریه، وحید بهبانی، ص ۲۰۱.

۳- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۹۷.

دو قول در جواز و عدم جواز و ادله آنها

گفته شـد که در این بـاره دو قول وجود دارد: قول اول که اکثر و حتی مجمع علیه گفته می شود این است که تمسک به عـام قبل از فحص از مخصـص جایز نیست. و در این رابطه ادله ای اقامه شـده است که محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مـا مثـل اصـحابی که در زمان امام حضور داشـتند نیستیم. آنها سـعادت داشـتند از خود امام و معصوم پیامبر و امام اسـتفاده می کردند. دست ما کوتاه است و دسترسی نداریم. مائیم و اقوال و روایاتی که از معصومین علیهم السلام رسیده است. و می دانیم که در این مجموعه روایات و نصوص تعارضات وجود دارد. بنابراین لازم است که فحص به عمل بیاید تا مشکل تعارض حل بشـود آنگـاه به ظواهر نصوص اعتمـاد شود. (۱) شیخ انصـاری قـدس الله نفسـه الزکیه ادله ای را در جهت اثبـات این قـول که تمسک بـه عـام قبـل از فحص از مخصـص جـایز نیست، ارائه می کننـد که آن ادله از این قرار است: ۱. قولی از شـیخ الرئیس ابوعلی سینا است که می فرمایـد: اطـاعت خـدا و اطاعت رسول از واجبات است. و این اطاعت انجام نمی شود مگر اینکه مراد خـدا و پیـامبر برای مـا معلوم شود. و معلوم شـدن و دست یافتن به مراد خـدا و پیامبر نیاز به فحص دارد. بنابراین این دلیل اولی است که مـا می توانیم براساس این دلیـل بگوییم که فحص از مخصـص برای تعیین مراد مولی واجب و لازم است. ۲. اقوائیت

مخصص نسبت به عام. مسلم است که ظهور خاص اقوی است از ظهور عام. و می دانیم خاص و عامی در نصوص وجود دارد و طبق وظیفه فقهی و دقت در ادله بایـد به سـراغ دلیل محکم و قوی برویم. از این رو باید دنبال مخصـص برویم تا دلیل قوی و مسـتحکمی در جهت اسـتنباط احکام داشته باشیم. در نتیجه باید از مخصص بحث کنیم. ۳. اکتفاء به ظاهر عام تشخیص قلمرو عام براساس اصاله عدم تخصـیص است در ابتداء. و اگر ما به این اصاله عدم تخصـیص که عبارت است از اصاله العموم اکتفاء کنیم، موجب اطمینـان و علم نمی شود. چون از سوی دیگر تعارضـات که قطعـاً است در بین نصوص، بـا یـک اصاله العموم ما عام را مورد اسـتفاده قرار بدهیم این اصاله عدم تخصـیص اطمینان آور نیست، علم نمی آورد. بنابراین اتکاء به ظاهر عام بدون فحص از مخصص دلیل ندارد. ۴. شـیخ انصاری می فرماید: عمده ترین دلیل در جهت اثبات مطلوب همین دلیل چهارم است، می فرماید: علم اجمالی داریم به وجود مخصصات کثیر و خود این علم اجمالی بما هو علم اجمالی عام را از حجیت می اندازد و مـانع ظهور عـام می شود. بـا علم به مخصـصات عـام در عموم از حجیت ساقـط می شود. بنابراین فحص کرد تا حجیت برای عمومـات ثـابت بشود. در غیر این صورت اصـلاً حجیت و اعتبـاری برای عـام کامـل و محقق نخواهـد شـد. ۵. توافـق آراء بین صـاحبنظران و محققان که در حـد اجماع اعلام شـده است. این اجماع بر این است که بایـد در اسـتفاده از عام اول به فحص از مخصص مبادرت کرد آنگاه از ظاهر عام استفاده کرد. بدون فحص از مخصص تمسک به عام مجاز نیست. (۲)

ص: ۴۱۲

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص۲۷۲ .

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج۲، ص۱۹۸.

سوال: دلیل حجیت عام از لفظ است و باید در مورد حجیت آن به لغویین و عرف مراجعه کرد.

پاسخ: درباره تمسک به عام وضع عام بر عموم مرحله قبلی بود که کامل شد و ما آن مرحله را گذرانده ایم. الان در مرحله بعدی علم اجمالی داریم که این عام مانع دارد. از لحاظ وضع عام دلالت لفظی اش را دارد اما الان که ما می خواهیم استفاده کنیم علم داریم که مخصص آمده این عام را تحدید و تضییق کرده. علم اجمالی قطعاً تاثیرگذار است و مانع می شود از اینکه ما در فقه بتوانیم از آن ظاهر استفاده کنیم. اینجا از همان وضع آن کامل می توانیم استفاده کنیم؟ نه، باید فحص اجتهادی بشود و استنباط احکام از آن ظهور با علم اجمالی به مخصص بدون فحص ممکن نیست. پنج دلیل برای اثبات مدعا یعنی عدم جواز تمسک به عام در صورتی که علم اجمالی به مخصص داشته باشیم، قبل از فحص از مخصص ثابت شد. اما محقق خراسانی می فرماید: اکثر یا محققین بر اینند که تمسک به عام قبل از فحص از مخصص جایز نیست. و ادله ای که شیخ انصاری فرموده اند به آن ادله یک اشارت های خیلی لطیفی دارد که دأب ما این است که به ردود خیلی توجه نمی کنیم. اما دلیل محقق خراسانی از این قرار است، می فرماید: تحقیق این است عامی که در معرضیت تخصیص باشد، سیره عقلاء بر این است که از تخصیص و مخصص باید فحص بکند. دیدن عقلاء بر اعتناء بر مخصص است در آن صورت که عام در معرض تخصیص باشد. مثلاً جملاتی که متضمن الفاظ عام است در محاورات اینجا در معرضیت تخصیص نیست و ما لازم نیست که فحص از مخصص بکنیم. اما کلمات و عباراتی که در نصوص آمده و متضمن الفاظ عام است، در آنجا معرضیت برای تخصیص وجود دارد و باید فحص بکنیم و گفته می شود به قول صاحب معالم قدس الله نفسه الزکیه در بحث عام و خاص که خاص هم آنقدر مثال است که «ما من عام الا ـ و قد خاص». بنابراین براساس این سیره عقلاء باید ما فحص بکنیم و آن عموماتی که در معرض است، عمومات کتاب و سنت است. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه مسئله را عنوان را می کند و می فرماید: دو قول وجود دارد: جواز و عدم جواز تمسک به عام قبل از فحص از مخصص، می فرماید: حق این است که قبل از فحص از مخصص تمسک به عام جایز نیست. و در این رابطه دو تا دلیل اقامه می کند: دلیل اول دلیلی است که هم شامل اصول لفظیه می شود و هم شامل اصول عملیه. می فرماید: فحص از اصول لفظیه در حقیقت فحص از مانع است. و در اصول عملیه در حقیقت فحص از اتمام و اکمال مقتضی است که مقتضی کامل شده است یا کامل نشده است. این مطلبی است که محقق خراسانی فرموده و محقق نائینی هم به پیروی از ایشان این مطلب ارائه می کند. بعد می فرماید: دو تا دلیل در این رابطه وجود دارد، دلیل اول مشترک است که هم دلیل برای فحص در مورد اصول لفظیه می شود و هم دلیل در لزوم فحص در اصول عملیه. این دلیل مشترک عبارت است از همان دلیل اصلی که محقق قمی و شیخ انصاری فرمودند که ورود مخصصات کثیر و تعارضات در بین نصوص که قابل انکار نیست. این موجب می شود که هم در مورد اصول عملیه باید فحص کنیم و هم در مورد اصول لفظیه. تا فحص نشود وثوق به مدلول نصّ به وجود نمی آید. اضطراب شخصی برای یک محقق قبل از فحص حل نمی شود. وقتی می توانید بینکم و بین الله حجیت را تمام کنید که وثوقی به صحت و تمامیت معنا و مدلول به دست بیاورید. اما اگر از مخصص فحص نکنید و علم اجمالی به مخصص هم دارید، به عموم تمسک کنید، وثوق حاصل نشده. اگر وثوق به مدلول نصوص برای مجتهد حاصل نشود حجیت بینه و بین الله تمام نیست. بنابراین فحص لازم است و بعد از فحص می توانیم بگوییم که وثوق به صحت مدلول عام برای ما حاصل می شود و حجیت تمام است. پس در نتیجه این دلیل یعنی علم اجمالی به ورود مخصصات کثیر در قبال عمومات و اگر ما به عام بدون فحص تمسک کنیم، وثوق به صحت مدلول نداریم. ممکن است خاصی آمده باشد و مدلول را تضییق کرده، از کجا بدانیم که این مدلول کاملی است، باید فحص کنیم تا

اطمینان حاصل کنیم. (۱)

ص: ۴۱۳

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۴۸۰ تا ۴۸۸.

سوال: علم اجمالی هم لازم نیست احتمال مخصص برای لزوم فحص کافی است

جواب: در برابر حجیت ظهور عقلاء به احتمال خلاف ظاهر اعتناء نمی کنند. محقق نائینی حجیت ظهور را ملاکاً شرح می دهد، می فرماید: حجیت ظهور آن است که بعد از بیان اگر مخالفت بشود، مولی بتواند بر عبد احتجاج کند که مگر نگفتم، این معنای حجیت است. و اگر عبد عمل کرد به ظاهر کلام و مولی او را عقاب کرد و یا امتثالش را نپذیرفت، عبد می تواند احتجاج می کند. منتها ظهور فرقش با نص این است که در ظهور احتمال خلاف وجود دارد و اگر احتمال خلاف وجود نداشته باشد که می شود نص. کل اصول لفظیه که از سنخ ظهورات است، فقط حجیتش از باب حجیت ظهور است و احتمال خلاف دارد و به آن احتمال اعتناء نمی شود. محقق نائینی درباره دلیل دوم که دلیل خاص است، می فرماید: ما در فحص اجتهادی مان برخورده ایم که شارع بیان احکام را چند مرحله ای اعلام می فرمایند. در یک مرحله عام، در یک مرحله دیگر خاص می آید و مجموع اینها را که جمع و تلفیق بکنیم مراد مولی روشن می شود. بنابراین پس از علم به اینکه مراد مولی به طور دقیق قطعاً در ضمن یک بیان به طور کامل بیان نمی شود این یک واقعیتی است. لذا می گویید مخصص منفصل. بعد می فرماید: همین عامی که در ابتداء آمده است و ما فحص از مخصص آن نکردیم، ظهور در مراد مولی معلوم نیست. چون که تتمه دارد و با یک بیان عام مراد مولی احیاناً کامل بیان نمی شود. بنابراین اصل تمسک به عام قبل از فحص به اینجا کشیده می شود که خود مقتضی هم کامل نیست. نه تنها مقتضی کامل است و به سراغ مانع می رویم بلکه حجیت ظهور کامل نشده. چون منظور از ظهور، ظهور در مراد است و ظهور در مراد کامل نشده است. و این عموماتی که بنابر مسلک محقق نائینی و مسلک سیدنا الاستاد عمومات هم نیاز به مقدمات حکمت دارد و مقدمات حکمت هم تمام نیست. اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه بحث را مفصل تحقیق می کنند و عمدتاً نقدی است بر کلمات شیخ و ادله و بررسی کلمات محقق خراسانی ولیکن دلیلی که اقامه می کند این است که با علم اجمالی به وجود مخصص در حدّ قابل توجه نه علم اجمالی به وجود مخصص در حداقل بلکه علم اجمالی به وجود مخصص در حد زیادی است. فرق می کند این علم اجمالی برای ما تمسک به عام را اجازه نمی دهد. چون از مقدمات حکمت این است که مولی در مقام بیان تمام مرادش باشد و مقام بیان تنها کافی نیست بلکه مقام بیان تمام مرادش باشد، با اینکه علم اجمالی به کثرت تخصیص داریم، در لفظ عام بدون اینکه فحص از مخصص بشود مقدمه اول احراز نمی شود که مولی در مقام بیان تمام مرادش باشد. چون تمام و کمال پس از دست یافتن به مخصص برای ما محقق می شود. از اساس مقدمات حکمت و مقدمه اولی محقق نیست بنابراین تمسک به عام قبل از فحص اصلاً تمسکی است به غیر حجت. حجیت ندارد. (1) در نتیجه براساس این ادله و این آراء که گفته شد، مطلب اعلام می شود که تمسک به عام قبل از فحص از مخصص جایز نیست. اما مطلب بعدی اینکه فحص از مخصص تا کجا، ان شاء الله جلسه بعد.جواز تمسک به عام در صورتی که علم اجمالی به مخصص داشته باشیم، قبل از فحص از مخصص ثابت شد. اع ک

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۲۵۲.

ادله وجوب فحص از مخصص ۹۳/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله وجوب فحص از مخصص

ادله مجوزین گفته شد و آراء در این رابطه بیان شد. اما رأی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره وجوب فحص از مخصص: ایشان بر ادله ای که محقق نائینی استناد فرموده اند نقدهایی دار ند. بعد از نقد، دلیل برای وجوب فحص اقامه می کنند، می فرماید: دلیل در جهت اثبات وجوب فحص قبل از تمسك به عام دو چیز است:

دلیل اول تحلیل عقلی

۱. دلیل عقل، منظور از این دلیل عقل تحلیل عقلی است. در اصول که می گوییم دلیل عقل، تحلیل عقلی است. می فرمایند: طریقه بیان شارع طریق متعارف است، به طور خاص و معجزه آسا و لطف ویژه نیست که لفظ را بگیرد برای مخاطب القاء کند و به ذهن وارد کند مثل الهام. بلکه بیان در شکل و صورت متعارف است، طبیعتاً فاصله زمانی هم وجود داشت، نیاز دارد که تحقیق و پژوهشی به عمل بیاید تا مراد مولی را از بیاناتش را به دست آورد. این تحقیق و پژوهش بسیار عادی و طبیعی به تحلیل عقلی درك می شود، بنابراین براساس حکم عقل فحص لازم است، و نیاز به ادله دیگر نداریم. علم اجمالی اگر مطرح بشود، خالی از اشکال نیست و همینطور ادله دیگر. (۱) که ان شاء الله در مرحله تحقیق به آن نکات را اشاره کنیم.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۲۶۹.

دلیل دوم نصوص

۲. آیات و روایات، از آیات آیه نفر و ایه سوال که در اصول معروف و مشهور است که این آیات ارشاد و دلالت دارد بر لزوم فحص و تعلّم «فاسألوا» (۱) ، «لولا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقهوا» (۲) . این وجوب تعلّم و فراگیری احکام با فحص ارتباط مستقیم دارد و جدا از فحص نیست. وجوب تعلّم یعنی در ضمن آن فحص یاد بگیریم و تعلم کنیم و فرا بگیریم عام و خاص و خصوصیات را. وجوب تعلّم برای وجوب فحص کافی است. می شود بگوییم که وجوب تعلم متضمن فحص است. بنابراین ما از آیات قرآن فحص را احراز می کنیم. با اقامه این دو دلیل لازم است که قبل از تمسك به عام باید از مخصص و معارض فحص به عمل بیاید. اما روایات که ایشان اشاره می کند، یك روایتی است که روز قیامت که افراد از نظر عمل در گرفتاری و مشکلات قرار می گیرد، خطاب می رسد که «هلا عملت» آنجا توجیه نمی شود و عمل را باید دقت کنید. جواب می گوید «ما علمت» بعد خطاب می رسد «هلا تعلّمت» (۳) که لحن شدید است با تهدید چرا تعلّم نکردی و چرا خبر نگرفتی. این حدیث با این شدت لحن دلالت می کند بر وجوب تعلم و وجوب فحص. روایات دیگری هم است ولی هم سید که این حدیث را ذکر می کند به خاطر این است که لحن بسیار شدید است، هلا تعلّمت، چرا تعلم نکردی؟ این وجوب تعلّم دلالت

دارد بر وجوب فحص. بنابراین فحص واجب و لازم است و ما قبل از فحص حجیت دست به ما نرسیده یعنی حجت تمام نشده است اگر فحص انجام نگیرد. ادله عدم جواز تمسک به عام قبل از فحص گفته شد و نتیجه هم اعلام که فحص واجب است.

۱- انبیاء/سوره۲۱، آیه۴۳.

۲- توبه/سوره۹، آیه۱۲۲.

۳- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۲، ص۲۹.

ادله جواز تمسک به عام قبل از فحص

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه ادله ای ذکر می کند تحت عنوان پنج دلیل که این ادله از این قرار است:

اصاله عدم تخصیص و نقد آن

۱. اصاله عدم تخصیص، گفته می شود از اصول لفظیه همانطور که اصاله الحقیقه داریم و اصاله الظهور داریم، اصاله العموم داریم. اصاله عدم تخصیص یعنی اصاله العموم، این از اصول لفظیه است و اعتبارش برگرفته از بنای عقلاء است. اصول لفظیه معتبره که اعتبار عقلاییه دارد. بر این مبنا اگر یک عامی را ببینیم شک در تخصیص بکنیم، در این صورت می گوییم اصاله عدم تخصیص و فحص لازم نیست. اما اشاره شد که اصاله عدم تخصیص اطمینان به وجود نمی آورد و اصاله عدم تخصیص در مورد شک در تخصیص است اما ما علم اجمالی به تخصیص داریم و زمینه برای اصاله عدم تخصیص آماده نیست. (۱)

وجوب فحص از مخصص مستلزم تالی فاسد و نقد آن

۲. وجوب فحص مستلزم لازم فاسد است. به این معنا که اگر بگوییم فحص از مخصص لازم است، باید بگوییم که فحص از مجاز هم لازم است. فرق بین هر دو مسئله نیست. آن هم اصل لفظی است اصاله العموم، این هم اصل لفظی است اصاله الحقیقه. آنجا هم می گوییم تخصیص زیاد است، اینجا هم می گوییم باب مجاز واسع است و خود مجاز هم وارد زیاد آمده. و این لازم را کسی ملتزم نمی شود. در اصول و ادبیات و بلاغت کسی قائل نیست که باید بحث از مجازیت بشود در کلمات. بنابراین چون تالی فاسد دارد به تعبیر صاحب معالم «فاللازم باطل و الملزوم مثله». نقدی که در این دلیل وجود دارد این است که مقایسه بین احتمال مجاز و احتمال تخصیص هرچند در ابتداء درست است، تخصیص هم زیاد است و مجاز هم زیاد است. ولی در مقام عمل و در واقع این دو از هم جدا هستند. راه برای تشخیص حقیقت و مجاز علائم تبادر و صحت سلب است و در دسترس است بلکه گفته می شود حقیقت و مجاز در حدی است که روشن است و موارد نادری که ابهام داشته باشد علامت تبادر و صحت سلب آنجا می آید. اما تخصیص در ضمن ادله نهفته و مختفی است. فحص اجتهادی می خواهد تا از ضمن روایات پیدا کرد. ما که علم به تخصیص داریم که شک هم در آن نیست، باید فحص کنیم تا پیدا کنیم.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج۱، ص۱۹۹.

۳. قاعـده اشتراک احکام بین عالم و جاهل که دلیل اصلی بر اعتبار این قاعـده ضـروت است. که اگر احکام مخصوص عالم باشـد این خلاـف وجـدان و خلاـفت رسالت شامله دینی است. بعـد از که قاعـده اشتراک داشتیم می بینیم که سـلف صالـح از عمومات بدون فحص استفاده می کردند. همان عموماتی را که از ائمه و اصحاب و تابعین شنیده می شد، مورد عمل شان بود. و همـان عمومـات مفیـد احکام بود. و احکام هم فرق نمی کرد که سـلف صالـح ما آنگونه عمل می کرد ما هم در مسیر آنها هستیم وصـل به آنها هستیم، راه و مسـلک این است. بنابراین اقتـداءً بسـیرتهم بایـد بـدون فحص از عمومات اسـتفاده کنیم. اما نقـدی که در این رابطه وجود دارد این است که قاعـده اشتراک یک قاعـده قطعی و غیر قابل انکار است اما قاعـده اشتراک به همان قوت خود باقی است در صورتی که موضوع فرق نکنـد. موضوع یکی باشـد. اما اگر موضوع فرق داشت به عبارت دیگر وضـعیت وصول به کلام معصوم اگر در یک حـد باشـد هیـچ فرقی نیست و همان قاعـده اشتراک و همان تاثیرگذاری. ولیکن اگر طریق وصول به بیان امام فرق داشت، حکمش هم فرق می کند. طریق وصول برای سـلف صالح ما سهل و آسان بود. خود امام در مقام بیان، اصـحاب و تابعین در دسترس بود. عمومات یا کلماتی را که می گرفتند تعلّم می کردند مسـتقیماً بدون خلل و بـدون شـبهه اخـذ می شـد. اما پس از گذشت زمان که علم اجمالی به تعارضات در بیان، علم اجمالی ولو در حد ناچیزی به جهل و کذابین و علم اجمالی به اینکه عام، خاصی دارد ولو با فاصله، با توجه با این سه تا علم وضعیت و طریق وصول به کلام ائمه در زمان حاضـر و در عصـر غیبت با زمان صدر اول و غیبت صـغری فرق بسـیار واضـحی دارد. با توجه به این فرق روشـن نمی شود بگوییم که مـا درست مثـل آنها کلمات را بـدون فحص بگیریم. مضافا بر این که ممکن است در آن زمان هم فحص وجود داشـته منتها چون طریق کوتاه و دسترسی میسور و فحص آسان بوده، ما علم نداریم که اصلاً هر عامی که می آمده فوراً اخـذ می شـده. بنـابراین قاعـده اشتراک مضافا بر اینکه در صورت اختلاف موضوع که موضوع طریق وصول است، این مقـدار فرق واضح داشته باشد به هیچ وجه نمی تواند یکسان باشد.

ص: ۴۱۸

نصوص دال بر خبر واحد و آیه نفر و سوال و نقد این دلیل

۴. آیات و روایات. آیاتی که امر به اخذ به اخبار آحاد کرده اند به عبارت دیگر آیاتی که دلالت بر حجیت خبر واحد دارد مثل آیات نبأ و آیه نفر و آیه سوال. آنجا که می فرماید خبر واحد را قبول کنید، دیگر شرح نداده است که خبر واحد اگر عام بود فحص کنید و بعد از فحص قبول کنید. اطلاقاً خبر واحد عام بود یا خاص بود قبول کنید. دلیل می شود بر اینکه در عام فحص لازم و واجب نیست. اگر لزوم و وجوبی داشت، باید بیان می شد. به مفاد این آیات تمسک به کلام امام از طریق روایات است اطلاقاً بدون فحص از مخصص. اما نقدی که وجود دارد، شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حجیت خبر وقتی تمام می شود که سدّ خلل بشود. تا سدّ خلل نشود حجیت تمام نیست. یکی از نافذه های که آسیب و خلل در حجیت وارد می شود ورود تخصیص بعد از ورود عام است. باید این راه این خلل را سدّ کنیم یعنی فحص کنیم تا این خلل از بین برود و حجیت تمام بشود. تا سدّ خلل نشده است حجیت خبر تمام نیست.

اخبار من بلغ و نقد این دلیل

۵. اخبار من بلغ. اخبار من بلغ که از ادله قاعده تسامح آمده است مفادش این است که آنچه برای شما رسیده باشد از آن استفاده کنید ثواب دارد. عام یک بیانی است که رسیده، از عام استفاده کنید ثواب دارد. پس ترغیب به اخذ می شود و از این من بلغ استفاده می شود که از عام استفاده بشود. اما نقدی که نسبت به این دلیل گفته می شود این است که اولاً ببینیم منظور از بلغ چیست. منظور از بلغ، بلغ کامل است. عام که تنها آمده است و علم اجمالی به تخصیص داریم بلغ تمام نیست. بلغ که ثوابی که مراد مولی باشد. تا قبل از فحص کامل نشده. و ثانیاً من بلغه ثواب در مستحبات است، از این رو این حدیث اختصاص به قاعده تسامح دارد به دلیل ثواب. در نتیجه من بلغه ثواب در جهت احکام غیر الزامی است. ادله این قول هم کامل شد. اما تحقیق و بررسی درباره مقدار فحص، فحص تا کی و تا کجا، ان شاء الله برای فردا.

مقدار فحص از مخصص ۹۳/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدار فحص از مخصص

پس از آنکه گفته شد باید نسبت به عمومات ابتداءً از مخصص فحص کرد آنگاه از عمومات استفاده کرد. و نتیجه بحث ما در نقل اقوال و ادله طرفین مجوزین و مانعین به اینجا منتهی شد که حق این است که باید قبل از تمسک به عام فحص از مخصص به عمل بیاید آنگاه از عموم استفاده کرد. ادله ای که در این رابطه گفته شده بود از سوی مجوزین یعنی کسانی که می گفتند نیاز به فحص نداریم و تمسک به عام جایز است، آن ادله را بررسی کردیم و نقدهایش گفته شد و دیدیم که آن ادله به نتیجه نرسید. اما ادله ای که طرفداران وجوب فحص از مخصص قبل از تمسک به عام اقامه کرده بودند از استحکام برخوردار بود. و در این رابطه می توان به عنوان مطلب تحقیقی این دلیل را بیان کرد که علم اجمالی به وجود معارضات و مخصصات داریم. این علم اجمالی مانع از حجیت عام می شود. باید فحص کنیم و قبل از فحص تمسک به عام به خاطر مانعیت علم اجمالی جایز نیست. و در این رابطه نکته تاییدی هم این است از محقق قمی تا شیخ انصاری و تا محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات که مکتب داران اصول هستند، همه توافق رأی دارند و همه نظرشان این است که قبل از تمسک به عام باید فحص به عمل بیاید.

ص: ۴۲۰

فرق بین فحص در اصول عملیه و بین اصول لفظیه

محقق خراسانی می فرماید: فرق است بین فحص در اصول لفظیه و فحص در اصول عملیه. در اصول لفظیه فحص از مانع است که علم اجمالی مانع از حجیت ظهور می شود. اصاله الظهور که فرد اصلی اصول لفظیه است حجیت در مرحله مقتضی تمام است، علم اجمالی مانع می شود و باید فحص از مانع بکنیم و تا مانع برطرف نشود، این مانع باعث عدم تمامیت ظهور می شود. و اما در اصول عملیه فحص مربوط می شود به مقتضی، چون اصول عملیه در یک مرتبه ای قرار دارند که دست ما از ادله اولیه کوتاه است. از نصوص و ادله اولیه چیزی در اختیار نداریم. این اصول که یک اصول عقلاییه است در این مرتبه آیا مقتضی دارد که باعث حجیتش بشود یا نه؟ باید فحص کنیم، فحص ما در اصول عملیه مربوط می شود به احراز مقتضی. بعد از این می فرماید: هرچند درباره ادله اعتبار اصول عملیه اطلاق وجود دارد مثل «رفع عن امتی تسعه اشیاء»، و مثل قبح عقاب بلا۔ بیان اطلاق مقامی، و مثل «لا یکلف الله نفسا الا وسعها» [(۱)] اطلاق وجود دارد ولی می فرماید: به وسیله تحقق اجماع بقسمیه باید به این اطلاق عمل نشود و فحص صورت گیرد. ولی اینجا جای اجماع نیست چون اجماع در احکام است و اینجا اگر توافق آراء بود اتفاق به آن می گوییم ولی در هر صورت کل فقهاء که اتفاق کرده باشند بر اینکه فحص بکنند، آن مطلبی است قابل اعتماد و اعتناء. لذا محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فحص در موارد اصول عملیه به حکم عقل است. چون اجماع اینجا زمینه ندارد. اشاره می کند هرچند دلیل برائت مثلا حدیث رفع اطلاق هم دارد ولی به حکم عقل باید فحص به عمل بیاید. حکم عقل را هم ایشان اعلام می فرماید که عبارت است از یک حکم عقل کلامی تحت عنوان نقض

غرض. منظور از نقض غرض در اینجا این است که غرض ما رسیدن به مراد واقعی شارع است و بعد اگر تحقیق نکنیم و فحص نکنیم، به غرض واقعی شارع بدون فحص نمی رسیم. (۲)

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۸۶.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص ۴۸۰.

سوال:

پاسخ: معیار این بود که در حقیقت اجماع قدر متیقن و صحیح، اجماع متعلق به حکم فقهی است. حکم فقهی اگر متعلق اجماع بود آن اجماعی است که به عنوان دلیل بکار می بریم. اگر اجماع آمد در مسئله عقلی یا در مسئله اصولی که عنوان ادله و شرح و بسط و استدلال داشته باشد، آنجا اجماع به عنوان آن اجماعی که دلیل حکم فقهی دیگر نیست اما تاثیرگذار است به عنوان موید از آن استفاده می کنیم ولی مثبت مدعا نیست، آن دلیل خودش است و واقعیت خودش.

دلیل مشترک و دلیل مختص

محقق نائینی فرمودند: دلیل فحص یک دلیل مشترک است و یک دلیل مختص. منظور از دلیل مشترک دلیلی است که وجوب فحص را در مورد اجراء اصول لفظیه و در مورد اجراء اصول عملیه اثبات بکند که فحص در این مورد لازم است. این دلیل مشترک را می فرماید عبارت است از علم اجمالی. علم اجمالی به مخصصات و معارضات که این مخصصات و معارضات هم دلیل می شود برای فحص از مخصصات و معارضات در مورد اصل لفظی و هم این معارضات در مورد اجرای برائت الان دلیل نداریم و حدیث رفع داریم ولی می دانیم معارضات در ادله است، ببینیم این حدیث رفع معارضی هم دارد یا ندارد. فحص از معارض در مورد اصل عملی و اصل لفظی یک دلیل مشترک است و نتیجه آن اثبات لزوم فحص می شود قبل از تمسک به اصول. و اما دلیل مختص، درباره اصل عملی دلیل مختص آن را می گوید حکم عقل است. و اما درباره اصل لفظی دلیل مختص عبارت است از حجیت ظهور. اصل عملی اصاله العموم حجیت دارد و ظهور دارد. بعد از که ما این ظهور را به آن مراجعه کنیم در جهت کامل شدن این ظهور باید از مخصصات که به عنوان مخصصات اگر بحث کنیم می شود مثل دلیل اول منتها فرقش این است که می گوید اینجا علم داریم که مخصص منفصل هم آمده است. پس از علم به مخصص منفصل باید تحقیق کنیم و تتبع کنیم از مخصص منفصل تا حجیت برای عام کامل و ظهور تمام بشود. از این رو این دلیل مختص است چون در حقیقت مربوط می شود به فحص از مخصص منفصل. مخصص منفصل به اصول عملیه ربط ندارد.

ص: ۴۲۲

سه قول در مقدار فحص و منشأ آن

درباره مقدار فحص اختلاف نظر وجود دارد. به طور کلی سه قول آمده است: ۱. قول به وجوب فحص تا حصول قطع و یقین، آنقدر باید فحص کنیم تا یقین حاصل بشود و اگر یقین حاصل نشود احتمال مخصص وجود دارد و حجیت کامل نشده است. ۲. اکتفاء به مطلق ظن، حصول ظن کافی است و فحص بکنیم از مخصص تا اینکه ظن به عدم مخصص حاصل شد کافی است. و آن ظن در حد ظن شخصی می شود و ظن شخصی با اصاله عدم تخصیص منضم شده، یک اصل عقلایی و مورد اعتماد می شود.

سوال: یک مجتهد به یک نتیجه می رسد حجیت برایش تمام است و یک مجتهد به نتیجه نمی رسد و حجیت برایش تمام نیست.

پاسخ: واقعیت اجتهاد این است و این اختلاف صدمه ای نمی زند و این حصول ظن یا قطع اغراض و اهدافی است برای مجتهد نه برای مقلد. هر مجتهد به هدف خودش که رسید کار خودش را شخصاً انجام می دهد، چه عملیات استنباط باشد. ۳. حصول اطمینان، گفته می شود که فحص در جایی انجام شود که اطمینان حاصل گردد. اطمینان که حاصل شد حجیت و اعتبار دارد. در اصول اطمینان را به تعبیر سیدنا الاستاد می گوییم علم تعبدی یا علم عقلایی در برابر علم وجدانی که قطع است. به این دلیل علم می گوییم که علم تنزیلی است یعنی علم حکمی، از نظر حکم همان حکمی که علم دارد اطمینان دارد منتها براساس اعتبار عقلاء. صاحبنظران اصول به ترتیب یکی از این اقوال را پذیرفته اند و بر آن وجهی هم بیان کرده اند. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اختلاف نظر درباره مقدار فحص بین صاحبنظران وجود دارد و مختار اکتفاء به حصول ظن است. در فحص اگر به جایی برسیم که ظن حاصل بشود بر اینکه مخصص دیگر وجود ندارد، این ظن حجت است. (۱) یک اصطلاحی که بعد از تطور فرق کرده است بحث از حجیت ظن، ظن مطلق، ظن خاص اینها اصطلاحاتی بود قبل از تطور اصول. و بعد از تطور اصول ما چیزی به نام حجیت ظن بما هو ظن نداریم، هرچند آن دلیلی را که ما معتبر می دانیم مثل خبر واحد مفید ظن خاص است، اما از باب حجیت ظن نیست. ما بعد از تطور اصول رسیدیم که «الظن لا یغنی من الحق شیئا» (۲) اما ادله را که یکی یکی بحث کردیم از خبر واحد تا اجماع و تا شهرت و تا سیره و غیرها همه اینها را براساس اعتبار خود آن دلیل بحث می کنیم. خبر واحد براساس اعتبار خود این دلیل که خبر واحد است نه به اعتبار اینکه ظن خاص از این دلیل حاصل می شود. بنابراین این هم مثل اجماع و چند چیز دیگر قبل از تطور و بعد از تطور ظن و حجیت ظن فرق کرد. ما ظنی را که هیچ اعتبار ندارد، نمی توانیم حجیت برایش قائل باشیم. خود شیخ هم فرمود که ادله ای که اعتبار دارد براساس یک پشتوانه هایی است یا نصوص و یا سیره عقلاء و یا ارتکاز عقلاء. بعد از داشتن آن پشتوانه ها خود دلیل می شود یک دلیل معتبر شرعی فقهی اما ظن حاصل بشود یا نشود کار نداریم. ظن از اساس حجیت ندارد. و اما محقق قمی می فرماید: آن ظنونی که اعتبار دارد عند المشهور یعنی در عصر محقق قمی ظن شخصی است. اما ظن مطلق و ظن نوعی اعتبار ندارد. ظن شخصی به ضمیمه اصاله عدم تخصیص که یک اصل عقلایی است، می توانیم بعد از حصول ظن به عدم تخصیص اگر شک در تخصیص بکنیم می گوییم اصل عدم تخصیص است. بعد از یک ظنی که آنجا داشتیم آن طرف فقط شک در تخصیص می ماند. ظنی که برایش در اینجا می گوید اعتماد می شود و کافی است، برای این است که ظن حاصل شد برای اینکه تخصیص وجود ندارد. طرف مقابل ظن، شک در تخصیص باقی می ماند. شک در تخصیص پس از حصول ظن به عدم تخصیص تقریبا

می شود شک بدوی. و اگر هم شک بدوی نگوییم قطعاً شک در تخصیص داریم. چون طرف مقابل آن ظن به عدم تخصیص حاصل است، شک در تخصیص که بشود طبیعتاً اصل عدم تخصیص است. اینجا اصاله عدم تخصیص در برابر علم اجمالی جاری نشده است. چون با ظن قسمتی خارج شد. شک در تخصیص است و شک در تخصیص هم اصاله عدم تخصیص جاری است.

ص: ۴۲۳

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۲، ص۲۷۲.

۲- نجم/سوره۵۳، آیه۲۸.

سوال:

پاسخ: دلیلی که از سوی شرع اعلام می شود معنایش این نیست که دلیل که اعلام شد همه مردم در هر شرائطی آن را یکسان بپذیرد. یکی اصلاً علم ندارد و یکی قاصر است، و یکی اصلا نمی فهمد ظاهرش را فهمش ضعیف است. یکی هم شک دارد در فهم معنا، یکی هم احتمال مخصص می دهد. این احتمالات در فهم است، بیان از سوی شرع به عنوان یک بیان شرعی آمده اما استفاده از آن بیان و تحلیل گرفتن آن بیان بسته به قابلیت ها و استعدادها و قدرت ها دارد. که چه کسی قدرت اجتهاد و کی ذوق را و کی تتبع دارد و استفراغ وسع را ندارد، آن اختلاف یک امر طبیعی است. اما شیخ انصاری می فرماید: بعد از فحص قطع حاصل می شود به عدم مخصص. نمی گوید که شرط است حصول قطع بلکه می گوید واقعیت این است که قطع حاصل می شود. اما بقیه محققین از سیدنا الاستاد تا محقق نائینی و دیگران می فرماید: اطمینان کافی است که وجه صحیح هم این است. ان شاء الله تحقیق تکمیلی و جمع بندی آراء جلسه فردا.

لزوم فحص و مقدار آن و آراء صاحبنظران ۹۳/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: لزوم فحص و مقدار آن و آراء صاحبنظران

درباره وجوب فحص در تمسک به عام و ادله آن و تحقیقی در آن رابطه بیان شد. اما درباره مقدار فحص اشاره شد که سه قول وجود دارد: ۱. قول به لزوم فحص تا وصول به قطع، ۲. قول به لزوم فحص تا وصول به ظن، ۳. قول به لزوم فحص تا حصول اطمینان. این سه قول گفته شد و شرح هم اجمالاً در حد فهرست توضیح داده شد.

ص: ۴۲۴

نظر محقق قمی

اما آراء صاحبنظران درباره مقدار فحص به ترتیب زمانی گفته شد که محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فحص لازم است تا حصول ظن. (۱) تا اینجا گفته بودیم. اما منظور از این ظنون شخصیه یا ظنون نوعیه؟

فرق بین ظن نوعی و ظن شخصی

استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه درباره فرق بین ظن نوعی و ظن شخصی می فرماید: ظن نوعی آن است که یک مدرک یا یک عنوان شأنش ایجاد ظن باشد برای اغلب مردم. مثل ظواهر، مثال هم ایشان در این رابطه ظواهر نصوص کتاب و سنت را می گوید. و اما ظن شخصی عبارت است از ظنی که توسط بیان شارع از قلمرو اصاله عدم جواز تعبد به ظن خارج شده باشد. در بحث صاحبنظران اصول قبل از مقطع تطور اصول حجیت ادله از جهت ظنون مورد توجه قرار می گرفت. مثلاً می گفتیم ظن نوعی اعتبار دارد که حجیت ظواهر را شرع تایید کرده است. و یا می گفتیم ظن خاص معتبر مثل حجیت خبر واحد. بحث از حجیت دقیقاً از جهت ظنون وارد می شد و حجیت از این جهت ظنون مورد بررسی قرار می

گرفت. اما بعد از تطور اصول حجیت و اعتبار از جهت ظنون مورد توجه قرار نمی گیرد بلکه حجیت مدارک شرعی یعنی اصول و امارات از جهت اعتبار شرعی مورد بحث و توجه قرار می گیرد. اگر درباره حجیت ظواهر اعتبار شرع ثابت باشد، کاری به ظنون نداریم، ظن نوعی حاصل بشود یا نشود. درباره حجیت خبر اگر اعتبار شرعی ثابت بشود حجت است، اگر اعتبار شرعی ثابت نباشد ظن شخصی حاصل بشود اعتباری ندارد. این رأی است که بعد از تطور آمده، لذا ما الان در اصول مترقی و متطور بحثی درباره حجیت ظن دیگر نداریم. بحث امارات و حجج از حیث اعتبار شرعی مورد بحث قرار می گیرد.

ص: ۴۲۵

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۲، ص ۲۷۲.

سوال:

پاسخ: ظن معتبری که از سوی شـرع اعتبارش ثابت شده باشد و ظن هم ظن شخصـی باشد به آن گفته می شود علمی، یعنی از حیث اعتبـار ملحق به علم است. منظور محقق قمی از این ظن شخصـی باشـد یـا ظن نوعی، آنچه که اسـتفاده می شود از ظـاهر کلام محقق قمی منظور از این ظن، ظن شخصی است. چون به طور کل از آن دیدگاه قدماء نسبت به اعتبار امارات و اصول از جهت ظنون، ظن نوعی در حـد بالاـیی اعتبـار نـدارد مگر جاهایی که اسـتثناء شـده باشـد. و ظن شخصـی نوعا معتبر است مگر مواردی که ردّ شـده باشـد. چون ظن را مورد اعتماد اعلام می کنـد، تلقی می شود که منظور از آن حصول ظن، ظن شخصـی باشد.

نظر شیخ انصاری

و شـیخ انصـاری قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: دربـاره مقـدار فحص اختلاـف وجود دارد که آیا فحص ادامه پیـدا کنـد تا حصول قطع به عـدم مخصـص یا فحص ادامه پیدا کند تا حصول ظن به عدم مخصـص هم کافی باشد؟ می فرماید: اکثر بر این اند که ادامه فحص تا وصول به تحقق ظن به عدم وجود مخصص کافی است. و می فرماید: قاضی، منظور از قاضی در معالم و قوانین و رسائل قاضی باقلانی است. می فرماید: فحص باید ادامه پیدا کند تا اینکه قطع حاصل بشود. و از بیان این قاضی آنچه اسـتفاده می شود این است که قطع حجیتش قطعی است، مـا بایـد به قطع برسـیم و کمتر از قطع حجت نیست. اما شـیخ انصاری می فرمایـد: مختـار این است که گفته شـد مـانع از عـدم جواز تمسـک به عـام قبل از فحص از مخصـص علم اجمالی به وجود مخصـص بود. و بعـد از که مـا فحص را انجـام دادیم در بـاب واحـدی، مثلاـ یک عام درباره عقود آمـده، یک عام درباره بیع آمـده، مخصـصات همین باب را که فحص بکنیم قلمرو در اختیار ما هست، احاطه برای مجتهد ممکن است و بعد از فحص تام قطع حاصـل می شود. (۱) با این شـرحی که داده شـد هر محققی این رأی را بایـد بپـذیرد. برای اینکه علم اجمالی داشتیم، آن علم اجمالی را می تواند علم پیدا بشود تا آن علم را از بین ببرد یعنی علم به عدم وجود یا وجود مخصـصات. علم اجمالی باید مبدل بشود به علم مبیّن. این مقدار مخصص است و دیگر بیش از این نیست، علم اجمالی می رود.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۱، ص۱۹۸.

نظر امام خمینی

امام خمینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: فحص لازم است به مقداری که علم اجمالی منحل بشود به یک علم تفصـیلی و شک بدوی. مثلا ما علم داشتیم مخصصات و معارضاتی درباره بیع آمده است. فحص می کنیم و بعد از که تعداد قابل توجهی از مخصـصات را بـه دست آوردیم، احتمـال هم می دهیم بعضـی از مخصـصاتی باشـد مختفی که مـا ندیـده باشـیم. اینجـا علم اجمالی منحل شده است، آن احتمال درباره وجود مخصـص مختفی می شود از قبیل شبهه بدویه و با اصاله البرائه به مشکلی بر نمی خوریم. (۱)

نظر محقق خراسانی

محقق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: فحص لازم است تا جایی که عام از معرضـیت تخصـیص بیرون برود. چون خود ایشـان فرموده بود که دلیل بر لزوم فحص عام در معرض تخصـیص است. سـیره عقلاء هم می گویـد بیانی که در معرض تخصـیص است بایـد تفحص بشود تـا تخصـیص روشن گردد. بنـابراین اگر فحص تا آنجا ادامه پیـدا کرد که عام یا مطلق مثلا «احل الله البیع» دیگر دیـدیم که از معرضـیت تخصـیص بیرون رفت. بعـد از که از معرضـیت تخصـیص بیرون رفت دیگر داعی برای فحص نداریم. منظور از معرضـیت تخصـیص این است که عام براساس علم اجمالی تخصیصـی دارد و این عام تخصـیص آن هنوز پیگیری نشـده است. اما علم اجمالی این است که ما من عام و قد خصّ ولی مخصـص این هنوز روشن نشده و تحقیق نشـده که مخصـص دارد یـا نـدارد. معرضـیت در حقیقت علم اجمالی قبل از تحقیق در جهت وجود مخصـص. و محـدوده ای داریم یعنی در مجموع این باب بیان های مختلف که احتمال وجود مخصـص در حد احتمال عقلایی وجود دارد این معرضیت تخصـیص است. و بعـد از که این محـدوده و محل احتمالی را فحص کردیم، دیـدیم مخصـص یا هست یا پیدا نشد، بعد از آن عام از معرضیت در تخصیص بیرون می رود و احتمال تخصیص وجود دارد احتمال ضعیف، به آن احتمال ضعیف عقلاء اعتناء نمی کننـد و ما دیگر نیاز به برائت نـداریم. چون دلیل ما سیره بود، بعـد از که محدوده را فحص کردیم، خارج محدوده یا در داخل محدوده به شـکل مختفی اگر احتمال می دهیم وجود مخصص را، آن احتمال ضعیفی است که عقلایی که سیره داشتند این را جزء سـیره خودشان قرار نمی دهند و اصـلا از قلمرو سیره بیرون است. نه اینکه ما بگوییم شک در شمول سیره می کنیم و سـیره دلیل لبی است و موارد شـبهه را نمی گیرد، بلکه محرزاً سـیره عقلاء احتمال ضعیفی که در شکل احتمال عقلی باشد از اساس شامل نمی شود.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج۲، ۲۷۳.

نظر محقق نائینی

محقق نـائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: اما پس از اثبات اصل فحص ببینیم مقـدار فحص تا کجاست، تا حصول قطع یا حصول اطمینـان یـا حصول ظن؟ می فرمایـد: «اقواهـا اوسـطها» یعنی اطمینان. فحص لازم است تا به اطمینان برسـیم. برای اینکه حصول قطع لازم نیست. چون حصول قطع به طور کلّی کـار نـاممکنی است و اگر هم نگوییم کـار نـاممکنی است اقلاً۔ کاری است که منتهی به عسـر و حرج می شود. در بحث اجتهاد و اسـتنباط عسـر و حرج راه ندارد، «لا یکلف الله نفسا الا وسـعها» که هم دلیل برائت است و هم دلیل عسر و حرج، «ما جعل لکم فی الدین من حرج» «ان الله یرید بکم الیسر و لا یرید بکم العسر». و حصـول علم و قطع در وادی فحص از مخصـص یـک عملی است که محرج است و حرجی که شـد تکلیفی نـداریم، بنـابراین حصول علم لازم نیست. و امـا حصول ظن لا دلیل علی اعتباره که گفتیم این رأی بعـد از تطور است اگر رأی قبل از تطور بود ظن حاصل شـده است و یک وجهی داشت. اما الان ظن حاصل شـده است وجود و عدمش سـیال است. فرق نمی کند احتمال باشـد یا ظن باشـد. بنابراین آنچه که لازم است در این رابطه ادامه فحص تا رسـیدن به اطمینان که اطمینان برای ما کافی است. چون اطمینان براساس بنای عقلای مسـتمر ممضاه اعتبار دارد و این اطمینان برای ما کافی است. پس از که اطمینان پیـدا کردیم به عـدم وجود مخصـص یا بعضـی از مخصـصات را به دست آوردیم و آنگاه اطمینان پیدا کردیم که مخصـص دیگر در قلمرو کار ما وجود ندارد، کافی است. (۱) و این مطلبی است بسیار متین.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص۴۸۸.

سوال:

پاسخ: متعلق علم هم امور وجودیه قرار می گیرد و هم امور عدمیه. و متعلق اطمینان هم امور وجودیه قرار می گیرد و هم وجود عـدمی. اینگـونه نیست که فقـط امر وجـودی متعلق علم و اطمینـان باشـد تـا بگوییـد اینجـا عـدم مخصـص است و متعلق علم و اطمینان قرار نمی گیرد. و وجـدانا هم می بینیـد یک چیزی را علم به عـدمش دارید مثلا می بینید قطعاً مشـکل سـرماخوردگی نـدارد. یـک وقت علم پیـدا می کنیـد یا اطمینان به وجودش که قطعاً سـرماخوردگی دارد. متعلق علم، عـدم و وجود فرق نمی کند.

سوال:

پاسـخ: در بحث کلامی فقط علم معتبر است و علم میسور هم است. در همه این مور عقائدی یقین و علم شـرط است، عوام چه می کننـد؟ گفتیم عوام یـک دسـتگاه خـدادادی دارد به نـام فطرت. فطرت خودش کشف تام دارد و علم می آورد، علم فطری است. یک جرقه کوتاهی آن فطرت شـکوفا می شود و علم فطری به وجود می آیـد. لـذا عوام همه شان علم به عقائد دارند ان شاء الله. اما رأی سـیدنا الاسـتاد قدس الله نفسه الزکیه که ایشان هم می گویند فحص لازم است تا سرحدّ اطمینان. (۱) و شرحی دارد که برای فردا ان شـاء الله. ص هم کـافی باشـد/ می به عـدم مخصـص هم کـافی باشـد/ میبـدا کنـد تا حصول قطع به عـدم مخصص تا حصول بار امارات و اصول از جهت ظن

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۲۷۱.

جمع بندی و تحقیق لزوم فحص از مخصص ۹۳/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی و تحقیق لزوم فحص از مخصص

ما حصل آراء و ادله این شد که فحص از مخصص لازم و واجب است و قبل از فحص از مخصص تمسک به عام جایز نیست. این مطلبی است که صاحبنظران اصول و محققان اعلام کرده اند.

تمرکز آراء در وجود علم اجمالی مخصص منفصل

اما توجیه و مسلک آنچه از همه ادله و آراء استفاده شد این است که دلیل اصلی برای وجوب فحص علم اجمالی به وجود مخصصات منفصله است و معارضاتی که در نصوص واقع شده است. این علم اجمالی می تواند از حجیت ظهور یا از حجیت اصاله العموم مانع بشود، بنابراین فحص باید انجام بگیرد. اگر با دیده جمع بین آراء وارد بشویم، می توانیم بگوییم که مسالك صاحبنظران در جهت لزوم فحص به این یک نکته متمرکز است که علم اجمالی به وجود مخصصات منفصله وجود دارد. اما تحقیق این است که علاوه بر این علم اجمالی می توان چند نکته دیگر هم اضافه کرد. یکی از نکات عبارت است از سیره فقهاء. به طور مسلم بعد از یک مراجعه و آشنایی با کار علمی فقهاء و عملیه استنباط می بینیم که مجتهدین و فقهاء همه فحص می کنند. این سیره مستمر است و یک سیره ای است دارای واقعیت و ما فقیهی را نمی توانیم پیدا کنیم که در عملیه استنباط فقط فحص از ادله استفاده کند. و این سیره هم برای ما می تواند پشتوانه باشد در جهت مقصد ما که عبارت است از لزوم فحص از مخصص قبل از تمسک به عام.

ص: ۴۳۰

سوال:

پاسخ: این سیره مستمره فقهاء دو جهت دارد، می شود به عنوان سیره خاص همانطور که گفتیم عرف خاص و عام داریم، سیره خاص و سیره عام داریم. می توانیم به عنوان سیره فقهاء، لذا در اصطلاحات مان سیره فقهاء هم داریم اما زیاد به کار نمی رود. سیره عقلاء، سیره متشرعه، سیره نبویه، سیره فقهاء، این یک سیره است. سیره فقهاء شبیه سیره متشرعه است که استمرارش کافی است. در هر سیره ما نیاز به استنباط و امضاء داریم، اما در سیره متشرعه نیاز به تحقیق درباره امضاء نداریم، استمرار کافی است. در سیره فقهاء هم همین است، استمرارش که ثابت باشد نیاز به امضاء ندارد چون فقهاء از متن شرع است تا بگوییم عقلاء است و امضای شرع هم داشته باشد. یعنی همان استمرارش متضمن امضاء است. و می توانیم به این سیره از باب اهل خبره هم مراجعه کنیم. چون اینها یک دلیل می تواند از دو جنبه ارشادات داشته باشد، هم از جهت سیره مستمره به عنوان سیره کل فقهاء و اما از لحاظ خود آراء فقهاء اگر در نظر بگیریم من حیث السیره و العمل که من حیث العمل سیره است و من حیث الآراء اهل خبره است.

سوال: قول به خلاف هم بود، چطور سیره باشد؟

پاسخ: قولی که از مخالف است جداً علیل است حتی قائل معروف و شناخته شده ای نداریم. لذا آن را از باب یک وجه می توانیم تلقی کنیم نه قولی که قائلی داشته باشد و مورد استناد باشد.

ص: ۴۳۱

فرق بین تعلّم تقلیدی و تعلّم اجتهادی

تعلّم دو قسم است: ۱. تعلّم تقلیدی، ۲. تعلّم اجتهادی. با تحقیق میدانی و مراجعه به وجدان می بینیم که تعلّم تقلیدی عبارت است یادگیری احکام و مسائل بدون اینکه خود متعلّم تحقیقی بکند و نظری بدهد و فهم حقیقتی را دنبال کند. فقط آنچه را مثلا مجتهد بفرماید از باب قاعده رجوع جاهل به عالم که اصلی ترین دلیل برای وجوب تقلید این قاعده است. براساس این قاعده عقلاییه معتبره می تواند از مرجع تقلید مطلب را بگیرد و بدون اینکه خودش نظری اظهار بکند و در این رابطه فهم شخصی داشته باشد. در مسائل علمی هم همینطور است معمولاً، مثلا مسائل طبی و پزشکی اطبای ما که می روند تعلیم می کنند آنچه را آنهایی که در جاهای دیگر قرار دارند و تجربه کرده اند همان ها را فقط تقلیداً خودشان یادداشت می کنند می شوند طبیب. این تعلّم تقلیدی است. قلما یوجد که افرادی باشد پزشکان محققی که بگویند این مطلب را که اعلام کرده اند اساس آن چه بوده است، اما نوع اطباء این است، این یک واقعیتی است. مثل تقلید مقلدین احکام را از فقیه، رساله چه گفته است «یجب، یحرم»، دلیل نمی فهمیم. کار ما تقلید است. در تعلّم تقلیدی فقط آشنایی و یادگیری کافی است، نفس تعلّم و فراگیری است. بیشتر از فراگیری چیز دیگری وجود ندارد. اما قسم دوم که عبارت است از تعلّم اجتهادی و آن این است فراگیری علوم و احکام بر اساس تحقیق و براساس فهم و تدبّر. به تعبیر صاحب معالم قدس الله نفسه الزکیه «الفقه هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه الکلیه عن ادلتها التفصیلیه»، فقه یعنی علم به احکام براساس ادله. این علم یعنی علم تحقیق، علم تدبر و علم فحص. بنابراین می توانیم در یک جمله اعلام کنیم اجتهاد یعنی فحص. لذا عملیات اجتهادی را ترجمه می کنیم که فحص اجتهادی. لذا با توجه به این حقیقت در استفاده از اصول قبل از فحص از مخصص اگر عملیات اجتهادی باشد، جایی برای بحث وجود ندارد. نه تنها اقتضای طبیعت اجتهاد فحص است، بلکه خود اجتهاد فحص است تا فحص نکنیم اجتهاد صورت نگرفته است. لذا لازم است فحص از مخصص قبل از تمسک به عام و لزومش از باب اجتهاد است، چون عملیات اجتهاد است اجتهاد یعنی فحص اجتهادی. در تمامی ادله، ظواهر، حجج، اجماعات، شهرت ها، صیغ، سیره ها، معارضات، مخصصات و سند و جهت و آنچه که در راه استنباط احکام دخالت داشته باشد، باید فحص انجام شود تا اجتهادی باشد. با این توضیحی که داده شد رأی به لزوم فحص در رابطه استفاده اصاله العموم یک امر قطعی و بلا ریب اعلام می شود. این قسمت از مطلب که کامل شد، بحث ما دارای دو قسمت بود: قسمت اول که اصل فحص بود اثبات قطعی اعلام شد، قسمت دوم بحث ما مقدار فحص.

ص: ۴۳۲

مقدار فحص و سه صورت آن

درباره مقدار فحص آراء راگفتیم، رأی سیدنا الاستاد که تحقیقی ترین و کامل ترین متن در این رابطه بود اشاره شد. می فرماید که مقدار سه صورت دارد: ۱. فحص تا حصول ظن به عدم مخصص، ۲. فحص تا حصول علم به عدم مخصص منفصل، ۳. فحص تا حصول اطمینان. می فرماید اما صورت اول که حصول ظن باشد، ظن بما هو ظن لا ـ اساس لها فقهاً علماً عقلاً عقلاییاً. ظن که اعتبار ندارد، ظن حاصل بشود یا نشود حالت اولی تغییر نمی کند، همان احتمال عقلایی به وجود مخصص و همان علم اجمالی به وجود مخصص به قوت خودش باقی است. و اما حصول قطع لازم نیست بلکه می فرماید: اگر بنا بشود که فحص از مخصص در همه ابواب تا به آنجا ادامه پیدا کند که علم حاصل بشود ربما عمر انسان به پایان می رسد و فحص آدم به پایان نمی رسد. (۱) دیده اید که مراجع تقلید به طور عمده در تاریخ فقه فقهاء کتاب نوشته اند طهارت و صلاه، چون این طهارت و صلاه یک عمر وقت می برد. اما بعضی ها یک توفیق استثنائی دارند، از اینها عمدتاً دو نفرند. یکی صاحب جواهر است که توانسته است به طور مفصل چهل و سه جلد کتاب فقهی و این چهل و سه جلد کتاب فقط جلد نیست حقیقتاً جواهر است. ببینید اقوالی که فحص کرده، نکاتی که توجه کرده، لذا شیخ جواد مغنیه می گوید: «الجواهر معجزه». و سیدنا الاستاد در درس شان فرمودند که در دم فوت صاحب جواهر یک صدایی آمد به گوش او که «هذا عرف شیئا من فقه آل البیت». یک فرد دیگری هم خدا به او توفیق داد در تاریخ خودش موفق شد کل ابواب فقه را تدریس کند و آن هم سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه بود. و حقیقتش معجزه بود. از بیست و سه سالگی که اجود را نوشت، و دو هزار و پانصد تا مجتهد از جلسه درس او مجتهد رسمی اعلام شده. این آیت الله است. آیت الله می شود تمام بیست و چهار باب فقه را در محضر صدها مجتهد بگوید. از روزی که شروع کرد درس را تا روزی که فوت و تعطیل کرد درس را، جلسه درس ایشان درس اول را در مسجد خضراء که یعنی یک منظره سبز و خرم فقه در دنیا. بعد در مسئله مورد بحث ما مقدار فحص، ایشان می فرماید: ظن که اعتبار ندارد، حصول علم که عمر وفاء نمی کند هرچند آلات و ابزار امروز هم در اختیار قرار بدهید باز هم نمی شود. و بعد می فرماید: صحیح این است که فحص ادامه پیدا کند تا حصول اطمینان که اطمینان اولاً یک حجت عقلایی است و معتبر عند الشرع و میسور است و به عسر و حرج برنمی خورد. بعد ایشان توضیح می دهد در هر بابی مثلاـ درباره «احل الله البیع» از مخصصات منفصله اطلاق بیع فحص کنید تا برسید به جایی که اطمینان حاصل بشود. و اطمینان حجت است. اطمینان هم در اصول متطور برجسته شده در اصول قبل از تطور فقط قطع و ظن بکار می رفت و اطمینان را می گفتند ظن متآخم به علم. و اما از دید معقول اطمینان یک درجه از صور ذهنیه است. در معقول علم «صوره حاصله من الاشیاء فی الذهن»، مراتب دارد، صد در صد یعنی با حذف احتمال اختلاف علم است و قطع هم می گوییم به جهت قطع احتمال خلاف و یقین هم می گوییم به خاطر اینکه از مرحله قطع هم فراتر رفت و احتمال جهل مرکب هم نیست. و اما اطمینان خودش در اصول متطور عبارت است از علم عقلایی تعبّدی به تعبیر سیدنا الاستاد. رسیدیم به اطمینان می توانیم از عام استفاده کنیم. به تعبیر شیخ انصاری سکون نفس حاصل شد، آنگاه می توانیم از عام استفاده کنیم. علم کشف صد در صد است و اطمینان سکون نفس است ولی احتمال خلاف در حد احتمال ضعیف وجود دارد. در علم شخصی احتمال خلاف وجود ندارد.

۱- محاضرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۲۷۱.

تحقیق

آنچه بر حسب تحقیق می توانیم در این رابطه اضافه کنیم این است که اجتهاد حرکتی است که به سمت و سوی استنباط حکم و حجج و امارات در حرکت است. این کشتی طوفان شکن جهان هستی و انسانیت و علم پایانه دارد و آن اطمینان است. وقتی که به سرحد اطمینان برسد یعنی به ساحل رسیده. یک مجتهد نسبت به یک حجت، نسبت به حکم وقتی که وثوق پیدا کند، اطمینان نفسی پیدا کند، حجت بینه و بین الله تمام شده است. آنجاست که دیگر می تواند حکم را صادر کند. بنابراین ما اطمینان را که در اینجا معتبر می دانیم از این باب است که اطمینان آن مقصد اجتهاد است. اگر مواردی حصول علم میسور باشد، فهو المطلوب. علم ممنوع نیست، اگر دسترسی به علم باشد جاهایی که مختصر و محدود است، مخصصات منفصل هم زود مشخص می شود فهو المطلوب. و اگر نشد، اطمینان کافی است.

نتیجه

بنابراین رأی شیخ انصاری که می فرماید فحص یفید القطع، می شود رأی ایشان را با اطمینان جمع کنیم به این معنا که جایی که فحص سهل الوصول است و مخصصات قابل احصاء و احاطه است، ممکن است و اگر هم جایی علم حاصل نشود در تمامی ابواب، آنجا از اطمینان استفاده می کنیم. اما رأی مشهور یا محقق قمی که گفته بود ظن، ما منظور از آن ظن، ظن شخصی تلقی کردیم می توانیم بگوییم که آنجا ظن به طور مطلق شامل اطمینان هم می شده است، لذا با فحص اجتهادی و نظر محتاطانه ای که ایشان دارند، در واقع حصول ظن برای ایشان یعنی حصول اطمینان. این جمع بین آراء بود. اما نتیجه به طور قاطع اعلام شد که فحص تا وصول به اطمینان کافی است.

دلالت خطاب به مشافهین بر تعمیم ۹۳/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت خطاب به مشافهین بر تعمیم

یکی از مباحث نسبتاً قابل توجهی در بحث عام و خاص بحث از خطاب مشافهه ای است. می دانیم در نصوص خطاباتی داریم که با کیفیت مشافهه آمده است.

معنی خطاب و مشافهه

خطاب یعنی «توجیه الکلام الی الغیر للافهام»، این معنایی است که علامه طریحی هم در مجمع البحرین آورده است. اما منظور از مشافهه یعنی رو به رو یا چهره به چهره. کلمه مشافهه در خطاب قید توضیحی است یا تکمیلی، بحثی قابل توجهی نیست. و آنچه در بحث خطابات مشافهه ای مورد بررسی قرار می گیرد این است که این خطابات براساس ظهوری که دارند و وضع ادات، اختصاص به مخاطبین موجود دارد. اما از سوی دیگر می بینیم که این خطاب ها و این احکام اختصاص به حاضرین ندارد و به غائبین بلکه به معدومین هم تعلق می گیرد. براین اساس انچه اینجا لازم است این است که باید به طریقی اثبات بشود که این خطابات شفاهی غائبین و معدومین را هم شامل بشود.

سه صورت قابل تصور محل نزاع و تحقیق آنها

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در بحث از تعمیم خطاب شفاهی می توانیم بگوییم که محل نزاع به سه صورت قابل تصور است: ۱. بحث از تعلق تکلیف به غائبین و معدومین، ۲. بحث از صحت خطاب نسبت به غائبین و معدومین، ۳. بحث از دلالت الفاظی که مدخول نسبت به ادات خطاب است. بعد می فرماید: دو صورت اول که بحث از تعلق تکلیف و صحت خطاب به غیر حاضرین، بحث عقلی است که آیا عقلاً ممکن است خطابی که توجیه کلام الی الغیر بقصد الافهام است، این خطابی که ظهور در خطاب حضوری دارد آیا عقلاً شامل غائبین و معدومین هم می شود یا نمی شود؟ و تعلق تکلیف هم همینطور صحیح است یا صحیح نیست نسبت به غائبین؟ اما صورت سوم سنخ بحث می شود از سنخ بحث لفظی که الفاظی مثل «آمنوا» و «اقیموا» و «اتقوا» که بعد از ادات خطاب بیاید، این الفاظ آیا دلالت بر تعمیم دارند یا ندارند؟ طبیعتاً بحث از دلالت الفاظ می شود بحث لفظی. اما اگر با دقت بیشتری بنگریم صورت اول بحث می شود از مباحث عقلی کلامی که تکلیف از سوی مولی می تواند به غائب و معدوم متوجه بشود. که به عمل مولی و خطابات مولی و عقاب و ثواب تعلق دارد. اگر متوجه می شود انجامش ثواب دارد و اگر متوجه نمی شود نه ثوابی است و نه عقابی. اگر متوجه می شود ثواب و عقاب دارد. اما صورت دوم که بحث از صحت خطاب بود، تکلیف از سوی مولی نیست خود خطاب بما هو خطاب عند العقلاء خطابی که وضع شده است و ظهور دارد برای حضار و مشافهین، این خطاب آیا به سمت غائبین و معدومین هم متوجه می شود یا نمی شود؟ آیا توجیه را قبول دارند و امکان و وقوع دارد عند العقلاء یا ندارد. بنابراین صورت دوم بحث می شود عقلائی. و اما صورت سوم درست است که بحث از دلالت الفاظ است و بحث لفظی است.

ص: ۴۳۵

آراء صاحبنظران و چهار قول در این بحث

درباره این بحث صاحبنظران آراء متعددی را ارائه کرده اند. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره شمول خطاب شفاهی برای غیر حاضرین مورد بحث و اختلاف نظر است، در این رابطه چهار قول وجود دارد: قول اول می فرماید: خطاب شفاهی شامل غیر حاضر می شود بدون شرح، به نحو حقیقی، مجازی، استعاره، کنایی شرح نداده، شامل غیر حاضر هم می شود. (۱) قول دوم و سوم و چهارم در کتاب مناهج الاصول فاضل نراقی آمده است: ۲. خطاب شفهی به حسب لغت دلالت بر تعمیم دارد. منظور این باشد که صیغی که بعد از ادات است صیغ جمع است و آن جمع دلالتش اختصاص به مجلس خطاب ندارد. ۳. خطاب شفاهی دلالت بر تعمیم دارد براساس نظر و مذاق شرع، عموم و شمول استفاده می شود. یا می توان گفت براساس قاعده اشتراک. ۴. خطاب شفاهی استعمالش در تعمیم مجاز است. این قول چهارم از بیان صاحب معالم هم استفاده می شود. می فرماید: این خطابات شفاهی اختصاص دارد به حاضرین وضعاً و ظهوراً. اما دلالت شان بر تعمیم نیاز به دلیل دیگری دارد. مثلا تعمیم را در شرع که ثابت می کنیم یک دلیل دیگری اقامه می کنیم. ما باشیم و «یاءیها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلاه» (۲) خطاب مخصوص حضار است و دلالت بر غیر حاضر ندارد. (۳) بعد از که این چهار قول ارائه شد، شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: الاظهر اینکه خطابات مخصوص مشافهین حقیقت است در غیر مشافهین، یعنی دلالت می کند بر شمول نسبت به غیر حاضرین به نحو حقیقت. و امکان این دلالت وجود دارد. (۴)

ص: ۴۳۶

۱- وافیه، فاضل تونی، ص۱۱۹.

۲- مائده/سوره۵، آیه۶.

۳- معالم الاصول، جمال الدین الحسن، ص۱۰۸.

۴- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج۱، ص۲۰۳.

تنزیل و ادعا و اشکال و جواب آن

دلالت بر تعمیم در مقام ثبوت و اثبات

بعد برای اثبات این مدعا ادله ای بیان می کند، می فرماید: در موقع استعمال ممکن است بگوییم که غیر حاضر به منزله حاضر قرار بگیرد. تنزیل شود غیر حاضر منزله حاضر که این تنزیل را در بلاغت می گویند ادعاءً غیر حاضر، حاضر حساب بشود. ادعاء در بلاغت که چیزی در مکان چیز دیگر تصور بشود، در اصول تنزیل بشود شئ ای منزله شئ دیگر براساس تصور و اراده متکلم. در این صورت «یاءیها الذین آمنوا» خطاب از سوی متکلم و شارع متوجه بشود به سمت کل مکلفین و تمامی مکلفین ادعاءً در قلمرو خطاب حاضر تصور شود. اگر چنین تصوری بشود دلالت بر شمول دارد حقیقتاً. یک دلالتی است کامل و شامل آن هم به نحو حقیقی. اما اشکال این است که اگر می گویید ادعاءً، طبیعتاً معنای موضوع له آن که نیست، تنزیل می کنید، به خود موضوع له حقیقت است به خارج موضوع له که حقیقت نیست. این استعمال می شود در غیر موضوع له. شیخ هم اشاره می کند اسم از تفتازانی نبرده، بعضی از محققین گفته است. و افرادی که کتاب را تحقیق کرده اند نوشته اند که ما این محقق را نیافتیم چون رفتند در وادی اصول و نرفتند بلاغت و ادب را ببینند. این مال سکاکی است. سکاکی الفاظ را مجاز نمی داند و تصرف در امر عقلی است و مجاز در اسناد است نه در کلمه. کلمه به معنای خودش است، اسناد را تصرف کردیم که آن غائبین را آوردیم به منزله حاضرین قرار دادیم. نسبت و اسناد را مورد تصرف قرار دادیم و کلمه همان کلمه است و معنا همان معنای موضوع له است. بنابراین این الفاظ و کلمات حقیقت است. این کلام شیخ انصاری بود نسبت به اثبات تعمیم در مرحله ثبوت. بنابراین ثبوتاً قول به تعمیم امکان دارد و مشکلی ندارد که دلالت کند خطابات شفهی بر عموم و شمول بلا اشکال. و اما در مقام اثبات و وقوع نیاز به بحث دارد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما در مقام اثبات و وقوع نیاز به دلیل داریم. می توانیم ثابت کنیم که واقعاً از سوی متکلم بیان به همین صورت انجام گرفته است ادعائی بوده یا نمی توانیم ثابت کنیم. می فرماید: در خطابات قرآنیه که اثبات این مطلب بسیار مشکل است. ما که نمی توانیم نظر پروردگار عالم را بفهمیم که تنزیل بوده و آن هم تنزیل در شکل ادب سکاکی. بنابراین از صیاغت های قرآنی چیزی استفاده در این رابطه نمی شود. و در نصوص روایی هم که مراجعه کنیم قرینه ای و شاهدی که ما را هدایت کند به این حقیقت که در مقام بیان شارع تنزیل کرده است غائبین را منزله حاضرین، دلیلی در این رابطه دیده نمی شود. بنابراین در مقام اثبات و وقوع از این ساختار یعنی خطاب شفاهی دلالت بر تعمیم استفاده نمی شود. پس باید در جهت اثبات تعمیم سعی اجتهادی دیگری انجام داد.

دو صورت خطابات

در مقام اثبات باید توجه کنیم که خطابات به طور کل به دو صورت است: ۱. غیر مصدّره، ۲. مصدّره به ادات. اما خطاباتی که مصدّره به ادات نیست مثل «و لله علی الناس حج البیت» (۱) در این صورت بلا شبهه جعل برای عموم است. موضوع می شود مکلف. خطاب اعلام می شود در فرض تحقق موضوع. شمول و عموم اینگونه از خطابات بلا شبهه ثابت است و جایی برای اشکال وجود ندارد. اما صورت دوم که خطابات مصدّره به ادات خطاب است، یاءیها یعنی به شما می گوییم، اگر فارسی ساده اش کنیم با شما هستیم. خطاباتی که مصدّره هستند، می فرمایند: خود این ادات دلالت بر شمول ندارد اما باید سعی شود تا این دلالت را ثابت کنیم.

سه صورت شک در شمول بر غیر حاضرین

می فرماید: در شمول نسبت غیر حاضر شک و تردید به وجود می آید و صورت شک سه گونه است: ۱. شک در کیفیت حکم، شک کنیم که حاضرین که مخاطب بوده اند حکم شرعی کیفیتی داشته که فقط حاضرین می فهمیده و غیر از حاضرین و غائبین آن کیفیت را نداشته اند و نفهمیده اند. حکم کیفیتی داشته است که فقط مربوط بوده است به حاضرین. این صورت شک اگر به وجود بیاید طبیعتاً به وسیله اطلاق نفی می شود. مقتضای اطلاق عدم کیفیت است. دقیقاً مولی در مقام بیان است و اگر کیفیت در حکم وجود داشت بیان می شد. ۲. شک در بقاء حکم من حیث الزمان، شک می کنیم که حکمی در آن صدر اول که بود در زمان های بعدی هم هست یا نیست، اینجا استصحاب حکم می کنیم. استصحاب حکم در عمود زمان استصحاب درستی است و مطابق با معاییر. بعد در تتمه اش می فرماید که ممکن است استصحاب درست نباشد و از قاعده اشتراک هم کمک بگیریم. ۳. شک در اختصاص، فرق صورت سوم و صورت اول این است که صورت اول شک در کیفیت داشتیم اما صورت سوم شک در اختصاص که این احکام و تکالیف مختص این حاضرین باشد. اینجا می فرماید: شک در اختصاص قطعاً خلاف واقع خطاب است. واقع خطاب اختصاصی نیست. اگر اختصاص ادعاء بشود خلاف واقع و خلف است. البته این خلاف واقع و خلف از قاعده اشتراک استفاده می شود نه از خود خطاب. می فرماید: اگر به توسط اطلاق یا به توسط اصل بتوانیم تعمیم را ثابت کنیم فهو المطلوب و اگر نتوانیم ثابت کنیم باید از قاعده اشتراک استفاده کنیم. که قاعده اشتراک را ان شاء الله فردا بیشتر شرح بدهیم.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۹۷.

تحقیق درباره اثبات تعمیم نسبت به خطابات شفاهیه ۹۳/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق درباره اثبات تعمیم نسبت به خطابات شفاهیه

در این رابطه جهات بحث گفته شد و رأی شیخ انصاری هم بیان شد. ما حصل رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این شد که اثبات تعمیم در مقام ثبوت کار ممکنی است ولی در مقام اثبات احتیاج به دلیل دارد که چنین دلیلی در اختیار ما نیست. بنابراین اگر بتوانیم از اطلاقات استفاده کنیم حتی اگر عموم ازمانی داشته باشیم به تعبیر بعضی از محققین حاضر استفاده می کنیم و اگر نشد از اصول عملیه با کمک از قاعده اشتراک. به طور کل دلیل معتبری لفظی و عقلی به طور خاص دالّ بر تعمیم در مقام اثبات نداریم. اما این رأی که دلیلی بر اثبات نداریم رأی مشهور است.

رأی مشهور درباره اینکه خطابات شفاهیه دلالت بر تعمیم ندارد

محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شمول خطاب شفاهی بر غائبین و معدومین محل بحث است، اکثر اصحاب بر این هستند که خطابات شفاهیه دلالت بر تعمیم تا حدی که شامل غائبین و معدومین باشد را ندارد. (۱) این رأی محقق قمی را شیخ انصاری ثبت نکرده است که اشاره شد چهار قول ثبت شده اما قول محقق قمی ثبت نشده است. بعد ایشان می فرماید حتی ادعای اجماع شده است بر عدم دلالت اینگونه خطابات بر عموم. و در ادامه بحث ایشان می فرماید: خطابات شفاهیه دلالت بر تعمیم ندارد به این معنا که شامل معدومین و غائبین بشود نه حقیقتاً و نه مجازاً. حقیقتاً که معلوم است و مجازاً به این دلیل که مجاز با غلط فرق می کند. مجاز یک مرحله از مناسبت و صحت استعمال می طلبد. و اما اگر نه صحت استعمال بود و نه مناسبت بود استعمال می شود غلط. اگر خطاب حاضر را بگوییم شامل غائب و معدوم می شود خلف عقلاً و غلط لفظاً است. بنابراین خطابات شفاهیه هیچ راهی برای شمول ندارد بما هی خطابات شفاهیه. اما شمول احکام برای مکلفین کافةً غائبین و معدومین از طریق قاعده اشتراک است. که یک قاعده معتبر قطعی است و ادله اعتباریه قطعیه دارد. مسئله اجماع و تسالم و ضرورت و اخبار متواتره که ان شاء الله این را جداگانه بحث می کنیم. می فرماید: اگر اشکال بشود که خطاب را تعلیقی در نظر بگیریم که برای موجودین تنجیزی و برای غائبین و معدومین تعلیقی. اگر آنها به دنیا آمدند و مکلف شدند حکم این است. می گوید اگر تعلیقی در نظر بگیریم خطاب نیست یک اخبار است. فرق است بین خطاب و اعلام، یک اعلامی است از سوی دین، خطاب نیست. خطاب «توجیه الکلام من قبل المتکلم الی المخاطب بقصد الافهام حضورا» معنای خطاب این است. (۲)

ص: ۴۳۹

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص۲۲۹.

۲- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص ۲۳۰.

سوال: با مخاطبین محدود به آنها می شود و فقط کسانی را که در حضور پیامبر باشد را شامل می شود.

پاسخ: خطاب محدود می شود اما احکام محدود نمی شود. احکام برای همه است. خطاب برای جمعی است. یک آدم فرض کنید با یک نفر یک وقت صحبت می کند، خطاب مخصوص آن یک نفر است. خطاب معنایش این است که مخاطب خاص می خواهد و توجیه کلام من المتکلم الی المخاطب است. اگر خطاب شامل بشود ما از خود خطاب مستقیم که استفاده کنیم می شود مدلول دلیل اولی شرعی و حکم می شود اولی شرعی بلا اشکال و از اطلاقات و عموماتش هم استفاده می کنیم. اما اگر با قاعده اشتراک بشود خود قاعده اطلاق لفظی یا عموم لفظی ندارد مگر اینکه بگوییم معنایش وسیع و گسترده است. اما ثمره نزاع را محققین بیان فرموده اند که در آخر بحث اشاره می کنیم.

رأی محقق خراسانی

اما رأی و نظر محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در همین مسئله فرمودند: محل بحث به سه صورت قابل تصور است: بحث از تعلق تکلیف، بحث از صحت خطاب و بحث از دلالت الفاظ. دو صورت می شود بحث عقلی و عقلایی و سوم می شود بحث لفظی. محقق خراسانی به ترتیب می فرماید: در صورت اول که موضوع بحث ما عبارت باشد از تعلق تکلیف به غائبین و معدومین، می فرماید: شکی در آن نیست که تکلیف به غائب و غیر موجود تعلق نمی گیرد بالضروره. منظور از بالضروره این است که تعلق تکلیف وجود مکلف می طلبد. تا مکلف وجود نداشته باشد تکلیف بدون مکلف، حکم بدون موضوع خواهد بود و از محالات اولیه است یعنی خلف و خلاف واقع است. اما می فرماید: این صورت از مسئله اختصاص دارد به تکلیف حقیقی. تکلیف دو قسم است: ۱. تکلیف حقیقی، ۲. تکلیف انشائی. اما تکلیف حقیقی عبارت است از تکلیفی که مشتمل بر بعث و زجر باشد و متضمن اراده و کراهت مولی باشد و بعد از اعلام تنجیز می آید. اما تکلیف انشائی جعل قانون است، جعل قانون به تعبیر خود ایشان خفیف المونه است، انشاء می کند به عنوان قانون که اگر مستطیع بشود حج برود. در این انشاء تکلیف متوجه مکلف به طور مشخص نمی شود بلکه به فرض موضوع است. اگر مکلف مستطیع باشد حج برود. این مشکلی ندارد و نمونه اش هم در عرف وجود دارد و هم در شرع. عرفش را شیخنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه فرموده اند که مثلا در عرفیات انشاء بشود «کل من بلغ عمره عشرین سنه فلیقدر فی المعسکر»،هر کسی که بیست سالش کامل بشود برود جندی بشود و خدمت سربازی. در عرف چیز درستی است و تکلیف انشائی است. و اراده و کراهت فعلی نیست و فعلاً فقط انشاء است. و در شرع هم که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه مثال آورده اند در مثل وقف در بطون. اگر کسی ملک خودش را کتابخانه یا باغش را وقف کرد برای بطون و نسل خودش. «کل ما وجد من صلبی و من عقبتی له سهم فی هذا البستان اقف لهم». صیغه وقف را بخواند و وقف بر بطون بشود یک انشاء است. برای آینده ها آنان که در مستقبل وجود پیدا می کنند، عقد جدید لازم نیست. همین انشاء کافی است. یک انشاء فراگیری است و شرط فعلیت آن وجود موضوع است. بنابراین اگر تکلیف به شکل انشاء باشد، انشاء تکلیف یا تکلیف انشائی مانعی ندارد اما آنچه مانع دارد تکلیف حقیقی است.

سوال: محقق خراسانی صدور حکم را چهار مرحله دانستند اما اگر اینطور باشد دو مرحله فقط می شود که انشاء و فعلیت است.

پاسخ: مراحل حکم با نحوه اعلام دو چیز است. آنجا مراتب حکم بود که چهار تا بود، اینجا نحوه اعلام است. خود این اعلام یا اعلام حقیقی است یا اعلام انشائی است. در ادامه آن می فرماید: اگر صورت اعلام تکلیف انشائی بود، مشکلی ندارد و اگر حقیقی بود مشکل دارد. ما می توانیم بگوییم که اعلام تکلیف به صورت انشائی است و شامل غائبین و معدومین هم می شود. اما اینجا ایشان مطلب را در این قسمت کامل نمی فرمایند. صورت دوم و سوم را که بحث می کند حرف آخر را می زنند. می فرماید: اما صورت دوم که بحث درباره صحت خطاب است، آیا خطاب برای غائبین و معدومین صحیح است یا صحیح نیست، می فرماید: همانطوری که در صورت اول گفته شد در اینجا هم اعلام می کنیم که خطاب شفاهی برای غائبین و غیر موجودین قطعاً درست نیست. که خطاب همانطوری که شیخ انصاری فرمودند«توجیه الکلام الی المخاطب الحاضر بقصد الافهام لا ـ یمکن أن یشمل الغائب و المعدوم». در این صورت می فرماید: خطاب حقیقی قطعاً درست نیست اما اگر خطاب مجازی باشد با تنزیل باشد وجهی دارد که شیخ انصاری هم امکانش را اعلام کردند. تنزیل بشود معدومین به منزله موجودین آنگاه خطاب اعلام بشود شامل و فراگیر، امکان دارد. اما این هم باز نظر اصلی ایشان اعلام نمی شود. اما صورت سوم که بحث در الفاظی که مدخول ادات باشد، می فرماید: به ادات نگاه بکنیم این ادات حقیقتاً وضع شده اند و اختصاص به حاضرین دارد یعنی در شکل خطاب حقیقی است یا ادات وضع شده است اعم از حقیقی و ایقاعی. که منظور از ایقاعی تعبیر دیگری از انشائی است. اگر گفتیم که ادات منحصراً اختصاص دارد به معنای حقیقی یا خطاب حقیقی کار مشکل است. خطاب شفاهی شامل غائبین نمی شود. اما اگر گفتیم که ثابت نیست که وضع شده است برای حضار و خطاب حقیقی بلکه ممکن است وضع شده باشد برای عموم، خطاب انشائی و خطاب حقیقی. می فرماید: وضع برای خاص ثابت نیست. دلیل بر اختصاص بر خطاب حقیقی وجود ندارد. شاهد بر این مدعا این است که اداتی استعمالی می شود در قرآن برای عموم، عموم که مخاطب نیستند، می بینیم این ادات قطعاً اینجا مجازاً به کار نرفته و استعمال حقیقی است. آنهایی که به متن کفایه الاصول بسیار دقت می کنند مثل سید فیروزآبادی رحمه الله تعالی علیه می فرمایند: سبب و عامل وصول به نتیجه در بیان محقق خراسانی همین نکته است که ادات وضع برای خطاب حقیقی مخصوصاً نشده است. بهترین شاهد استعمالش در غیر خطاب حقیقی یعنی در عموم و آن استعمال هم قطعاً استعمال مجازی نیست. «یاءیها الذین آمنوا»، «یاءیها الناس اتقوا» در عموم استعمال شده است طبیعتاً استعمالش در خطاب انشائی است. و این استعمال در خطاب انشائی در مثل چنین مواردی استعمال مجازی نیست. از این نکته به این حقیقت می رسیم که ادات که اختصاص نداشته باشد به خطاب حقیقی و اعم از خطاب حقیقی و انشائی باشد، شمول خطابات شفاهیه بر غائبین و معدومین بلا مانع است. دو تا اشکال و جواب: اشکال: ممکن است توهم بشود که استعمالی که در «یاءیها الذین آمنوا» می بینیم در «یاءیها» ادات است نه «الناس» و نه «اتقوا». این «یاءیها» که ادات است و اختصاص دارد به خطاب ادات خطاب است، بگوییم این ادات خطاب که اینجا به کار می رود و «الذین آمنوا» شامل حاضرین و غائبین می شود، ممکن است از طریق تجوز و عنایت باشد منتها تجوز و عنایت تنزیلی باشد. غائبین را نازل منزله حاضر قرار بدهیم و خطاب را شامل کنیم مثل اینکه شیخ انصاری فرمود. اگر گفته شود که ما تنزیل نکرده ایم، می گوید تنزیل نکرده باشید، تنزیل ارتکازی است، ذکر نمی خواهد. چطوری گفته شد سلامت مبیع در معامله بیع به تعبیر سیدنا الاستاد شرط ارتکازی است، اعلام نکنید ولی شرط است. جوابش را ایشان با شرح شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه اینگونه

می فرماید: ۱. عمـل ارتکاز یا هر صـفت و شـئ ارتکازی در داخل ذهن آدم مرتکز است. انسان ملتفت نیست و آن قابلیت در ابتـداء نیست ولی اگر انسان التفات کنـد به عبارت ایشان تفتیش کند، خودش را نشان می دهد. در معامله بیع که سـلامت مبیع شرط ارتکازی است، اول آدم ملتفت نیست ولی بعـد از که مبایعه انجام شـد التفات بکنـد، می گویـد سـلامت که قطعاً شـرط است و در ذهن ماست. محقق خراسانی می فرماید: بعد از این استعمال اگر ما توجه کنیم و التفات بکنیم تنزیلی نیست. بنابراین تنزیـل ارتکـازی از اسـاس وجود نـدارد. که نشانه تنزیل ارتکازی این بود که روشن و واضـح شـدن آن بعـد از التفات و توجه است. ما التفات و توجه هم بکنیم تنزیل در ذهن ما دیده نمی شود. بنابراین ارتکازی نیست بلکه استعمال درست است. اشکال دوم ایـن اسـت کـه صـاحب فصـول قـدس الله نفسـه الزکیه می فرمایـد: خطابـات برای مردم عـادی درست است، شامـل همین موجودین می شود اما خطابی که از سوی خـدا باشـد او که احاطه دارد بر همه، عالم در محضـر خـداست، با همه متکوناتش و همه حاضـرند و او خطـاب به غائب نمی کنـد او خطاب به حضار می کنـد، او احاطه کامل دارد. جوابش را محقق خراسانی با تعبیر کفـائیه ای فرموده است امـا اسـتادنا العلامه شـیخ صـدرا قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: در هر عملیات فاعلیت فاعل و قابلیت قابل شرط است. از سوی خدای متعال فاعلیت فاعل کامل است لذا مثال می زند که ان الله علی کل شئ قدیر حتی برای خلقت شـریک که فـاعلیت فاعـل کامـل است امـا قـابلیت قابـل کامـل نیست. آنهایی که موجود نیسـتند قابلیت اخـذ خطاب را ندارند، قابلیت توجه به تکلیف را ندارند. احاطه کامل، التفات برای معدومین خلق نمی کند. در آخر هم یک نکته ای دارند و آن این است که می فرمایـد: کـل مسـائلی که تـا اینجـا گفتیم در صورتی است که خطابـات شـفاهیه خطاب به مردم و مکلفین باشد، اما اگر گفتیم خطابات شفاهیه مربوط به پیامبر اعظم است، اشکال از اساس حل است، منتها دو تا راه حل دارد: یک حل عقلایی و یک حل عقلی فوق تخصصـی. حل عقلایی آن این است که خطاب که به پیامبر اعظم بود از اول می دانیم اسـتعمال در غیر خطـاب حقیقی است و انشاء غیر حقیقی است از اول. معلوم می شود دیگر فرق نمی کنـد غائبین شامل می شود یا نمی شود، معدومین شامل می شود یا نمی شود را ندارد. از اول خطاب برای مردم نیست، نسبت به پیامبر است به هر نحوی یا تنزیل است یـا به عنوان واسـطه است. برای مردم اصـلا نیست. توسـط پیـامبر برای مردم اعلاـم می شود. این طریقه عقلایی. اما توجیه عقلی فوق تخصصـی و آن این است که انسـان کامل کل الانسان است. پیامبر اعظم کل البشـر است، وجود اتمّ است، وجود او کـل وجود بشـریت است. انسـان یـک وجود اتمّ دارد به نـام انسـان کامل که او پیامبر اعظم است. وقتی که خطـاب به مصـداق کامـل متوجه بشود کافی است. کل انسان های دیگر ظل و سایه و پرتو انسان کامل است. خطاب حقیقی است و کافی است و بهترین وجه است. او یعنی انسان و انسان ها یعنی جزء در سایه او. در مجموع اشـکال حل می شود، نتیجتاً رأی محقق خراسانی این شـد که خطابات شـفاهیه شامل معـدومین و غائبین می شود بـدون کمک گرفتن از قاعده اشتراک، اما رأی محقق نائینی و سیدنا الاستاد فردا ان شاء الله.

تعمیم خطاب شفاهی ۹۳/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعمیم خطاب شفاهی

درباره تعمیم این خطابات رأی و نظر محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه گفته شد. ما حصل کلام ایشان این شد که ادات خطاب به طور خاص برای خطاب حقیقی وضع نشده بلکه اعم از خطاب حقیقی و انشائی است. پس از که برای اعم وضع شده باشد ما مشکلی در تعمیم نداریم. ادات است اما اختصاص به حاضرین ندارد وضعاً. این استفاده از جهت وضع است و نیاز به تمسک به قاعده اشتراک نداریم. «یشهد علی ذلک» دخول ادات بر الفاظ عموم که به نحو حقیقت است و وقتی داخل بر الفاظ عموم می شود «یاءیها الذین آمنوا» مطمئنا اختصاص به حضار ندارد. شاهد دیگری هم در ضمن کلام شان در ابتداء فرمود که خطاب انشائی و حقیقی که دو قسم است، می بینیم این ادات گاهی به نحو تحسر و تأسف و امثال ذکر می شود که یک مصرع از شرع پدری که در ماتم فرزند خودش شعر گفته بود به نام تهامی، «یا کوکباً ما اقصر عمره، و کذلک عمر کواکب الاسحار». اینجا می فرماید «یا» که آمده است «کوکباً» طبیعی است که کوکبی نیست، برای حاضر خطاب نشده برای غیر حاضر هم بکار می رود.

دو نکته

این مثال را که ما نگفته ایم و در استدلال نیاوردیم و الان یادآور شدیم برای اینکه دو تا نکته داشت از این جهت مورد استناد قرار ندادیم: ۱. در این مثال فقط حرف نداء است، ادات دال بر حضور نیست. حرف ندایی که یا باشد در ادبیات خواندیم برای بعید هم بکار می رود، بعیدی که حاضر هم نباشد. بحث ما در یاءیها است که حاضر را می گیرد، ظهور و وضعش برای حضار است. یاءیها به فارسی یعنی با شماییم. بنابراین «یا کوکباً» برای ما سودی ندارد. ۲. این شعر است و شعر موضوعش تخیل است. ما بحث می کنیم از حقیقت و مجاز نه از تخیلات شاعرانه که مجاز در مجاز است. و کذب شعری را کذب نمی گویند بلکه می گویند «اکذبها اعذبها». بنابراین به خاطر این دو نکته این این استشهاد را کنار بگذاریم. و بعد در آخر می فرماید: اگر بگویید ادات فقط برای خطاب حقیقی وضع شده است. چون ما گفتیم که برای اعم وضع شده است، هرچند ممکن است که انصراف به خطاب حقیقی داشته باشد ولی وضع برای اعم است. اما اگر بگویید که فقط خطاب حقیقی است، ما می گوییم برای خطاب حقیقی است در صورتی که قرینه ای نباشد. و ما در خطابات شرعیه قرائنی داریم که براساس آن قرائن خطاب فراتر از حضار شمول و نفوذ دارد. یعنی تعمیم از قرائن هم استفاده می شود. آن قرائن را صریحاً قاعده اشتراک اعلام نمی کنند، شاید کلام شرع و شارع در مقام بیان محفوف به قرائن باشد. مثلا از جمله قرائن مناسبت حکم و موضوع که احکام الهی برای عباد بیان می شود، احکام الله لعباده الصالحین، این قرینه بسیار واضح در جهت اثبات تعمیم است.

ص: ۴۴۲

سوال:

پاسخ: رأی و نظر ایشان در نهایت امر این است که وضع ادات را که ثابت بکنیم که وضع شده است برای اعم، مطلب حل است. این پنجره برای اثبات مطلوب است. یک بار انشاء حقیقی و انشاء ایقاعی یا اعلام حقیقی و اعلام انشائی را مطرح می کنند مقدمتاً و بعد هم مثال می زند، در مجموع اعلام می دارد که ادات ثابت نیست که برای خطاب حقیقی وضع شده باشد. آنگاه شاهد می آورد که به غیر حضار ادات به کار رفته و این استعمال و اطلاقش مجازی نیست. رأی ایشان این شد که از طریق دلالت لفظ آن هم ادات می توانیم تعمیم برای خطابات شفاهیه ثابت کنیم و نیاز به هیچ قرینه و قاعده نداریم. منتها در آخر فرمود و ان ابیت، که با این خلاف رأی شان را انتخاب نکرده اند، برای این گفت که با آن هم، خطابات شفاهیه قرائنی دارد که اختصاص به حضار ندارد.

سوال:

پاسخ: ان ابیت مماشاتی است. یعنی حق و نظر ما این است که گفتیم اما اگر از نظرتان دست برنمی دارید براساس همان هم خطابات شفاهیه اختصاص به حضار ندارد و قرینه داریم که برای عموم دلالت می کند. این تعارض نیست، تعارض این است که این دو تا در عرض هم اعلام کنیم که این را قبول کنیم یا آن یکی. مماشات یعنی با شما همراهی بکنیم این مسیر شما هم در آخر هم منتهی می شود به آن نتیجه ای که ما دنبالش هستیم. مماشات این است که ما بگوییم که وضع برای خطاب حقیقی است براساس رأی شما باز هم قرائنی است که عملاً اختصاص به حضار پیدا نمی کند.

ص: ۴۴۳

سوال:

پاسخ: محقق خراسانی در وضع الفاظ تحقیق می کند. وضع الفاظ از موارد استعمالات صحیح آن به دست بیاوریم. این یاءیها الذین آمنوا استعمال برای حضار شده است اما واقعاً این «یاءیها» که ادات خطاب است وضعش ثابت است برای همین حضار یا استعمال می شود و این جزء معنای موضوع له آن است بلکه موضوع له آن اعم است. محقق خراسانی براساس اسالیب لغوی و موارد استعمالات می خواهد ثابت بکند که ادات مخصوصاً برای خطاب حقیقی وضع نشده، برای خطاب انشائی هم است. شاهد می آورد که «یاءیها الذین آمنوا» که «آمنوا» الفاظ برای حضار نیست، این استعمال یاءیها درست است پس کشف می کند انّاً که وضع برای اعم شده است.

سوال:

پاسخ: شارع در قرآن یاءیها الذین آمنوا بالوجدان استعمال شده است برای غیر حضار. و بالوجدان این استعمال، استعمال حقیقی است، ادات یاءیها اینجا مجاز به کار نرفته است. و پس از که موردی را پیدا کردیم در خود قرآن که این ادات به کار رفته است بر غیر حضار، ما همان استعمال صحیح ادات را پیدا کنیم و اصحّ الاستعمالات قرآن است. در قرآن برای غیر حضار بکار رفته است و آن استعمالش مجازی قطعاً نیست.

سوال: چرا مجازی نیست؟

پاسخ: اولاً ـ خلاف اصل است و ثانیا در قرآن گفته می شود که مجاز به کار نمی رود. و بلاغت و شأن قرآن اجل است از اینکه مجازاتی را به کار ببرد که بعد در فهم آن شبهه و اشکال پیش بیاید و خلاف بلاغت می شود. و فهم متخصصین من الاولین و المتاخرین کسی نیامده است که بگوید یاءیها در قرآن به معنای حقیقی اش نیست، اصلا رأی خبرگان و اصل عدم مجازیت و شأن قرآن این خصوصیاتی است که محقق خراسانی را واداشته است که بگوید این استعمال حقیقی است.

ص: ۴۴۴

نظر محقق نائینی و دو قسم انشاء

محقق نائینی می فرماید: به طور کل انشاء انشاءات به دو قسم است: ۱. انشاء به نحو قضیه خارجیه، که در این قسمت موضوع و محمول جزئی خارجی خاص است، زید عالم. و در قضایای خارجیه جای بحث وجود ندارد که انشاء خاص است، اصلا قالب خاص برای معنای مخصوصی است. قالب گنجایش شمول و عموم را ندارد. ۲. انشاء به نحو قضایای حقیقیه که انشاءات احکام به طور کل به نحو قضایای حقیقیه است. چون در تتبع تان ندیده اید که یک مورد یک حکم برای یک فرد مکلّف از سوی شرع مخصوصاً وضع شده باشد. تطبیق مصداق ممکن است ولی وضع و جعل یک حکم برای یک شخص در شرع نیامده است.

سوال: وجوب نماز شب برای پیامبر،

پاسخ: آن مختصات النبی است خارج از حدود تکالیف عامه است، آن تخصصا خارج است و تخصیص نیست. اولا نوع انشاءات احکام، انشاءاتی است به شکل قضیه حقیقیه. قضیه حقیقه به تعبیر سیدنا الاستاد اعلام حکم بر فرض وجود موضوع است. وجود موضوع فرضی است. «کل من کان فی المعکسر یواجه الخطر»، این بر فرض موضوع است. عموم و شمول در قضیه حقیقیه بلاـ اشکال است. یعنی ساختار قضیه حقیقیه عبارت است از یک انشاء عام برای عموم با فرض وجود موضوع. پس از احکام شرع هم در شکل قضیه حقیقیه بود، خود جعل بالوضع شامل حاضر و غائب و معدوم می شود. حکم بر فرض موضوع اعلام شده است از اول. می فرماید: اگر خصم ادعاء کند که انشاءات حقیقیه درست است ولی ادات خطاب بر انشاءات در شکل قضیه حقیقیه بکار نمی رود. ادات خطاب وضع شده است فقط برای انشاءاتی که در شکل قضیه خارجیه باشد و برای قضایای حقیقیه وضع نشده است.

فرض وجود موضوع تنزیل قبل از وضع

ایشان می فرماید: این ادعاء را وجدان تکذیب می کند. که ما وجداناً می بینیم «یاءیها الذین آمنوا اتقوا الله»، «یاءیها الناس اتقوا»، وجدانا این جعل قضیه حقیقیه است. و در قضیه حقیقیه جعل بر فرض وجود موضوع است و تمامی افراد متعلق حکم تنزیل می شود منزله موجود. چون بر فرض وجود است. این تنزیلی نیست که مجازیت بیاورد، این تنزیل قبل از وضع است. می فرماید: این تنزیل مقوّم قضیه حقیقیه است. در مقام تصور معنا و وضع این تنزیل تصور می شود نه آن تنزیلی است که خود لفظ و معنا برای خودشان یک وضعی و یک موضوع لهی داشته باشد آنگاه تنزیل بشود به معنای دیگر که آنجا مجازیت است. می گوید این تنزیل چیزی اضافه به وجود نمی آورد، خود قضیه حقیقیه بما هی قضیه حقیقیه متضمن این نکته است. یا بگویید جعل حکم است به نحو عام با فرض وجود موضوع. و کاربردش هم می بینیم در خطابات مثل «یاءیها الناس» قضیه حقیقیه است و «یاءیها الذین آمنوا» قضیه حقیقیه است. (۱)

نظر سید الخویی اشکال ایشان بر محقق نائینی

به تایید این مطلب رأی سیدنا الاستاد که ایشان اشکال مختصری بر محقق نائینی دارند، می فرماید: فرض وجود کافی نیست، وجود با حضور مساوی نیست. خطاب را اگر گفتیم اختصاص دارد به حضار، قضیه حقیقیه وجود را فرض می کند، حضور را که فرض نمی کند. حضور با وجود فرق دارد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۴۹۰.

عدم اختصاص انشاء به حضار

بعد خود ایشان می فرماید بر مسلک ما که انشاء ابراز است. انشاء وضع شده است برای خطاب حقیقی یا برای خطاب انشائی و ایقاعی؟ می فرماید: صحیح این است که انشاء وضع شده است برای خطاب انشائی و برای خطاب حقیقی وضع نشده است. استعمال به خطاب حقیقی معنای موضوع له نیست، چون اقرب و قدر میتقن تخیل می شود که معنای حقیقی است، بلکه انشاء «هو الاظهار بالنسبه الی توجیه الکلام الی مدلول اللفظ». انشاء این است که توجیه کلام نحو مدخوله. انشاء شده است یعنی کلام جهت داده شد به سوی مدخول خودش. آن مدخول مقدر است، محقق است، غائب است، حاضر است، جزء مفهوم انشاء نیست. پس از که گفتیم انشاء حد آن همین است و آن حضور، غیاب از لوازم و لواحق است و جزء مدلول انشاء نیست. علی التحقیق حضور فرد در حین خطاب جزء معنای موضوع له نیست. مگر یک لفظ که می گوییم «یاءیها» این معنایش این است که یک شخصی که آنجا هست مدلول «یاءیها» می شود؟ که نمی شود. خطاب حقیقی که طرف ملتفت باشد و بشنود و حضور داشته باشد اینها از لوازم انشاء و لواحق است، جزء معنا نیست. پس از که معنا انشاء بود، دیگر مقید به حضار نیست تا علاج شود. اصلاً اختصاص به حضار ندارد تا ما به دنبال معالجه اش برویم. از اساس انشاء در حدی است که قابل تطبیق است برای حضار و برای غیّب. (۱) در نتیجه براساس رأی نائینی و سیدنا الاستاد هرچند مسلک دو تا بود، نتیجه یکی شد که دلالت خطابات شفاهیه بر تعمیم از خود لفظ استفاده می شود و نیاز به کمک گرفتن از قاعده اشتراک نداریم. جمع بندی و تحقیق برای فردا.

ص: ۴۴۷

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۲۷۶.

جمع بندی بحث درباره تعمیم نسبت به خطابات شفاهیه ۹۳/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی بحث درباره تعمیم نسبت به خطابات شفاهیه

آنچه صاحبنظران درباره تعمیم بیان کردند گفته شد که ما حصل آراء این است که خطابات شفاهیه اختصاص به حضار و مخاطبین حاضر ندارد، شامل غائبین هم می شود. منتها با این توضیح که بعضی از صاحبنظران می فرمایند که در شمول این خطابات باید از قاعده اشتراک کمک گرفت. خود خطابات به عنوان الفاظ خطابی شامل حال غائبین نمی شود. «یاءیها الناس» اختصاص به حضار دارد، تمامی مردم در آینده دور و نزدیک که مشمول این خطاب می شوند باید از قاعده اشتراک احکام بین المسلمین کمک گرفت. و دسته دیگر بر این شدند که نیاز به قاعده اشتراک نداریم. جعل احکام بر شکل قضیه حقیقیه شامل حاضر و غائب و معدوم می شود. جعل حکم بر فرض موضوع است. «کل من کان فی المعسکر یواجه الخطر»، فرق نمی کند حاضر باشد یا غائب باشد یا در آینده بیاید. بنابراین در مجموع دو تا مسلک بیشتر نداریم هرچند خصوصیات اقوال فرق های جزئی را نشان می دهد ولی در جمع بندی عمدتاً آن دو مسلک است اما در نتیجه اختلافی وجود ندارد. علی المسلکین خطابات شفاهیه شامل غائبین و غیر حاضر هم می شود. بنابراین در این جمع بندی مشکل نداریم. اختلاف در مبادی است و در غایت و مقصد اختلافی ندارد، اگر اختلاف مسلکی بود و اختلاف در مقصد وجود نداشت، مشکل در بحث احساس نمی شود.

ص: ۴۴۸

رأی سیدنا الامام رحمه الله تعالی

اما به عنوان حسن ختام اشاره ای هم بکنیم که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره خطابات شفاهیه در حقیقت خطاب متوجه مردم نیست. خطابات قطعاً متوجه حضرت رسول اعظم است، که وحی شده برای حضرت. این خطاب که به حضرت رسول به وسیله وحی تعلق می گیرد، طبیعتاً حضاری نیست و حاضرین و غائبین فرق نمی کند. و می فرماید: فرق است بین مقنن و مبلغ، پروردگار عالم مقنن است و رسول الله الاعظم مبلغ است. آن تبلیغ رسالت می کند و او بیان الهی را به مردم ابلاغ می کند اما اصل خطاب به خود حضرت رسول آمده. بنابراین با این دیدگاه اصلا زمینه برای بحث وجود ندارد که ما بحث کنیم که مخاطبین حاضر فقط مخصوصاً مورد خطاب هستند یا اینکه غائبین را هم خطاب شامل می شود. از اول بیان به حضرت رسول اعلام می شود و اینجا بیان به حضار و غیّبی وجود ندارد که یک بیان نسبت به حضار باشد و بتوانیم به غیّب هم آن بیان را تعمیم بدهیم. (۱)

سوال: یاءیها الناس و یاءیها الذین آمنوا خطاب به مردم است

پاسخ: خود یاءیها الناس وقتی که نازل شده است به پیامبر نازل شده است. مستقیماً از سوی خدا به مردم نیست، به پیامبر نازل شده است. به پیامبر نازل شده است که شما بگویید بر مردم.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۲۸۹.

سوال: در همه جا «قل» نیامده

پاسخ: اولا «قل» همیشه در کار نیست. قل ها آنجا موجود است میان عاشق و معشوق رمزی است کرام الکاتبین آن را ندانند. و ثانیا بالضروره اینها برای مردم است و بالضروره نزول مستقیم به پیامبر است. خداوند در مسجد النبی شخصاً برای مردم نمی گوید یاءیها الناس، خداوند برای پیامبر وحی می فرستد پیامبر می آید برای مردم می گوید.

اما تحقیق

تحقیق این است که مضافا بر اینکه مشکل خاصی در تعدد آراء نداشتیم، هدف و غایت یکی بود و ان همه با هم اعتراف دارند به تعمیم خطابات شفاهیه، منتها یا براساس دلالت خود خطاب و یا براساس قاعده اشتراک. اما تحقیق این است که باید ببینیم خطاب دو قسم است: ۱. خطاب خاص که متعلق است به مورد خاص با خصوصیت شخصی، زمانی، مکانی یا خاص به معنای جزئی حقیقی. مثل قول خدای متعال «انک لعلی خلق عظیم». این خطاب خاص بی تردید قابل تعمیم نیست. مختص رسول الله الاعظم است. خطاب خصوصیت دارد و مخاطب خصوصیت دارد و بیان خصوصیت دارد. این دیگر زمینه برای تعمیم ندارد. ۲. خطابی است که مدخول آن خطاب وسعت و توسع دارد. گستره مدخول وسیع است. مثل یاءیها الناس، این مدخول خطاب از اساس دارای وسعت و شمول است. یا آیه دیگر یاءیها الذین آمنوا، آنانی که اهل ایمان هستند این عنوان مدخول است. دلالت این عنوان برای مصادیق خودش وضعی است. نیاز به چیز دیگر نداریم. مدخولی را ادات شامل می شود که آن مدخول بالوضع عموم و شمول دارد. یاءیها الذین آمنوا آنکه ایمان دارد معنا و موضوع له برای «الذین آمنوا»است. بنابراین با این تحقیقی که به عمل آمد، با کمک گرفتن از بیان سیدنا الاستاد که فرمود انشاء فقط اظهار توجیه خطاب نحو المدخول است. کار دیگر ندارد، و انشاء فراتر از این دست نمی گذارد. آنگاه دو قسم خطاب را براساس وضع مورد توجه قرار دادیم و این نتیجه را اعلام می کنیم که در خطابات به ظاهر شفاهیه که مدخول وضعاً دارای گستردگی و شمول است، خود مدخول وضعاً دلالت می کند بر همان معنای وسیع، چیز دیگر لازم نداریم. بنابراین در این خطابات شفاهیه که گفته می شود اختصاص به حضار این یک دید بدوی است، یک اختصاص و انصراف بدوی است. ما پس از که به دقت بنگریم انصراف به حضار از اساس زمینه ندارد. معنا تابع لفظ است، لفظ تابع وضع است، و ما فراتر از این کاری در عالم بیان نداریم. مطلب کامل است و بلا ابهام و اشکال.

ص: ۴۵۰

بیانی از محقق خراسانی تحت عنوان بحث از ثمره خطاب شفاهی

اما پس از که نتیجه اعلام شد، یک عنوانی را مطرح می کنیم که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بعد از خروج از این بحث، می فرماید: این بحث دو تا ثمره دارد. که با استفاده از بیان محقق قمی و وحید بهبهانی دو تا ثمره اعلام می کند و هر دو را نقد می کند. که به ترتیب باید ابتداء بگوییم که ثمره این بحث را محقق قمی می فرماید: مسئله خطاب شفاهی ثمره ای که دارد این است اگر خطابات شامل غائبین بشوند ظاهر خطاب حجیت دارد. و غائبینی که در عصرهای بعدی می آیند خطابات شفاهیه را ملاحظه می کنند، به ظواهر خطابات بنگرند که دلالت آن ظواهر تا چه حد و تا کجاست. نیاز به چیز دیگر ندارند. چون از ابتداء خطابات شامل حال آنان بوده است. می فرماید: لازم نیست بلکه جایز نیست که برود به سراغ چیز دیگر. فقط آن ظواهر را و آنچه که فعلاـ عصر خودشان و فهم عرف خودشان اقتضاء می کند به آن عمل کند. اما اگر ثابت نشد شمول خطابات شفاهیه بر غائبین و معدومین، در این صورت ظواهر آنگونه خطابات برای مکلفین عصرهای متاخر حجیت ندارد و نمی توان به آن ظواهر استناد کرد. چون آن ظواهر فرض ما این است که اختصاص داشته است به حضار و به مخاطبین زمان بیان، دیگر آن خطاب شامل حال غائبین نبوده است تا اینکه بتوانند از آن ظواهر استفاده کنند و آن ظواهر را به عنوان حجت تلقی بکنند. (۱) این ثمره ای است که محقق قمی می فرماید.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۱۹۴.

سوال: یک مثالی برای این بزنید

پاسخ: ما می بینیم آیه قرآن می فرماید: «یاءیها الذین آمنوا اتقوا الله»، الان در زمان خود ما تقوایی که ما می فهمیم عبارت است از انجام واجبات و ترک محرمات، به این ظاهر عمل کنیم. تقوا چیست؟ انجام واجبات و ترک محرمات. طلبه کیست، روحانی چه کسی است؟ عامل به واجبات و تارک محرمات. اگر عامل به واجبات و تارک محرمات نباشد، درس هم نخواند صحت سلب دارد. طلبه بودن دو تا مقوم دارد که بیمه می کند طلبه را. هر روحانی و طلبه ای که در جامعه آبرومند است، عزیز است این دو تا مقوم را دارد، پایبند به واجبات و محرمات و درس خوان. طلبه ای که می بینی مشکل دارد، روزگارش اصلا رونق نمی گیرد. پرتلاش است، زیرک است اما هیچ کارش نمی گیرد. خودش برود مراجعه کند یا واجبات و محرماتش مشکل دارد و یا اینکه درس نمی خواند. صبح که خسته است می گوید نرویم امروز چه عیب دارد. اینها از وساوس شیطانی است. و اما اگر بگوید که من در برابر واجبات و محرمات، از اهل بیت بگیرید، اهل بیتش یک غیبت بکند با نرمی می گوید غیبت نکن. با هم درس یک شوخی که تشویه در ضمن داشته باشد انجام می دهد می گوید لطفا این کارها را نکن. درباره یک کسی که علم ندارد فوراً نظر می دهد فاسق و فاجر، می گوید روز قیامت جواب بدهید. این طلبه پایبند است. طلبه که پایبند به واجبات و محرمات بود، از موفقیت سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه رفتار طلبگی که با روحانی با طلبه به حرف مردم و اشکالات مردم ترتیب اثر نمی داد. هرکسی درباره اش چیزی می گفت می گذشت. یک چیزی یاد دارم از ایشان بگویم، سیدنا الاستاد فرمودند که برای من هر چیزی گفتید بخشیدم، ولیکن آن اشکالی که گفتید سید خویی سید نیست، این یکی را نمی بخشم. به زبان حال پیش جدم شکایت می کنم. دأب طلبگی این است که واجبات و محرمات پایبند و اهل درگیری با همدیگر نیست. هرکسی اشکالی بکند خودش را درگیر نمی کند. «اعرض عن الجاهلین»، این طلبه است. مرحوم آیت الله العظمی حکیم فرزندان خودش را که معمم می کرد می گفت پسرم الان که روحانی شدید اگر کسی در بازار به شما فحش بدهد جواب ندهید. روحانی در لباس احرام است. هزار نکته باریک تر ز مو اینجاست، نه هر کس سر نتراشد قلندری داند. «یاءیها الذین آمنوا اتقوا» اینهایی که در عصرهای بعدی هستند، از این آیه همان ظاهر تقوا را می گیرند. اگر قائل به تعمیم نباشیم این «یاءیها الذین آمنوا اتقوا»، این معنایی که برای ما دارد نمی توانیم بگیریم، ممکن است در زمان حضور پیامبر و امام اتقوا معنای دیگری داشته. ظاهر برای ما حجیت دارد در صورت تعمیم، و حجیت ندارد در صورت عدم تعمیم. و این حجیت دارد و حجیت ندارد، یک ثمره است، این ثمره علمی و عملی است.

رأی شیخ انصاری

رأی دوم درباره ثمره شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ثمره ای که در این مسئله در نظر گرفته می شود این است که اگر قائل به تعمیم شدیم و گفتیم خطابات شفاهیه شامل غائبین هم می شود، در این صورت ما می توانیم از همان ظاهر استفاده کنیم مثل آنچه که محقق قمی فرمودند. اما اگر خطابات شفاهیه اختصاص به حضار داشت، ما باید فحص کنیم که این بیان در زمان حضار به چه معنایی ظهور داشته است. ظهور عرفی آن معنا را به دست بیاوریم. و اگر نتوانیم ظهور آن عصر را به دست بیاوریم باید توقف کنیم، نمی توانیم از ظهور فعلی بهره ببریم. (۱)

رأی محقق خراسانی

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه با استفاده از بیان محقق قمی و استفاده از بیان وحید بهبهانی می فرماید: دو تا ثمره گفته شده است: ثمره اول حجیت ظهور، ثمره دوم تمسک به اطلاق. فرق این دو این است که حجیت ظهور این است که اگر تعمیم داشت ظواهر این خطابات برای مکلفین عصرهای بعدی ظواهرش حجت است، و اگر تعمیم نداشت ظهور عرفی اش حجت نیست. و اما ثمره دوم تمسک به اطلاق، تمسک به اطلاق به این معنی است که ما در یک موردی شک می کنیم می بینیم که این مردم صنفش با مردمی که حاضر بودند در زمان پیامبر فرق دارد. مثلا آنها آگاه به مسائل بودند، اینها آگاه به مسائل نیستند. یا نسبت شان فرق دارد آنها عرب بودند اینها عجم اند. براساس این تغییرات اگر شک بکنیم در شمول که آن حکم اولی شامل این صنف ها هم می شود یا نمی شود، اگر تعمیم را برای خطابات شفاهیه ثابت کردیم در فرض شک تمسک به اطلاق می کنیم و این صنف مشکوک را شامل اطلاق قرار می دهیم. می گوییم «یاءیها الذین آمنوا اتقوا» اطلاقش شامل این مورد مشکوک هم می شود.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۲، ص۲۰۳.

رأی محقق نائینی

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ثمره در این بحث واضح است. و تقریبا به این مضمون می فرماید که تعجب می کنم بعضی از اعاظم که درباره وجود ثمره اشکال می کنند. و آن این است که اگر خطابات شفاهیه تعمیم داشت، حکم درباره مکلفین به توسط خود خطاب ثابت می شود. و اگر خطابات شفاهیه اختصاص داشت برای حضار حکم به توسط قاعده اشتراک ثابت می شود نه به وسیله دلیل لفظی. (۱)

رأی سید الخوئی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ثمره صحیح این است که در بین دو تا رأی ثمره همان تمسک به اطلاق و عدم تمسک به اطلاق است. که اگر بتوانیم تعمیم را در خطابات شفاهیه ثابت بکنیم می شود در مورد شک در مصداق تمسک به اطلاق خطاب بکنیم و اگر تعمیم ثابت نشد، در مورد شبهه تمسک به اطلاق زمینه ندارد. (۲) ثمره بحث هم گفته شد و خطابات شفاهیه هم کامل شد. جلسه بعد عامی که متعقب به ضمیری است که در مرجع آن تردید وجود داشته باشد، ان شاء الله بحث کنیم.

قاعده اشتراک ۹۳/۱۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده اشتراک

رفع اشکالات

می خواستیم درباره قاعده اشتراک بحث کنیم اما بعضی از فضلاء اشکالی داشتند در جمع بندی که دو سوال را مطرح کردند، یکی اینکه گفته شد در جمع بندی که در مجموع دو تا مسلک وجود دارد: مسلک التزام به دلالت لفظ و مسلک استفاده از قاعده اشتراک. اینگونه تلقی شده است که اگر بناء شد ما نحوه بیان را به شکل قضیه حقیقیه بگیریم با رأی به اینکه الفاظ وضعاً دلالت بر شمول بکند فرق داشته باشد. توضیح این است که این تعابیر هر دو در یک عنوان مندرج است، یعنی استفاده از ظهورات لفظیه یا استفاده از ظهور. عنوانی که هر دو رأی را شامل می شود و راه قضیه حقیقیه و راه وضع جدا نیست. پس همین مطلبی که گفته شده بود دو تا مسلک داریم که مشخص است در رسیدن به هدف که تعمیم باشد. و اما سوال دیگر این بود که گفته شد خطاب دو قسم است: یا خطاب به شخص است و خصوصیات جزئی یا خطاب مربوط می شود به مدلول عام و دارای گستردگی بالوضع. سوال این بود که ما درباره کلمه «أیها» صحبت می کنیم، درباره آن الفاظی که مدخول أیها است که اولا بالذات بحث نداریم و اگر بحث بکنیم خارج از محدوده «أیها» است و «أیها» را به اعتبار مدخول اگر عمومیت برایش بدهیم این عنایت و مجاز می شود. در این رابطه هم توضیح بدهیم که أیها معنایش همان معنایی است که بالوضع آمده در هر دو استعمال. اگر شما بگویید که أیها اگر نسبت به مدخول وسعت و شمول پیدا بکند مجاز می شود، باید بگوییم که أیها الانسان از اساس غلط باشد. أیها معنایش خودش را می دهد یعنی یک خطاب موکد عن قریب. این أیها را می دانیم به

مـدخولی داخـل می شود که دارای گستردگی است. نـاس بر مـدخولی وارد می شود که جزئی و شخصـی است. و آن أیها به معنای خودش است و استعمال و ورودش اشکالی ندارد و آن مدخولی که یک واقعیتی است تابع واقع خودش است، مدخول اگر عـام بود بـالوضع معنای عموم را دارد و اگر خاص بود بالوضع معنای خاص و جزئی را دارد. لـذا سیدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: این ادات یعنی «أیها الناس» این ادات وضع شده است برای ابراز توجیه کلام نحو المدخول. این مطابق وضع است منتها به تعبیر ایشان ابراز است. اما به تعبیر مشهور انشاء یا اعلام است. ما حصل بحث و سوالات توضیح داده شد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۴۹۰.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۴۴۲.

قاعده اشتراک

در بحث خطابـات شـفاهیه صـاحبنظران قاعـده اشتراک را اشـاره کرده انـد و مورد توجه قرار داده انـد. از محقق قمی تـا شـیخ انصاری و تا محقق خراسانی و محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد. برای اینکه ما قاعـده اشتراک را آشـنا بشویم بهتر است که قاعده اشتراک را همانطور که در نظر گرفتیم در ختام این مسـئله مسـتقل بحث کنیم. هرچند این اعاظم مخصوصا محقق قمی و شـیخ انصاری به ادله اعتبار قاعده اشتراک اشارت هایی فرموده اند و همینطور سـیدنا الاستاد و شهید صدر. اما مستقل این قاعده مثل قاعده تسامح یا قاعده لا ضـرر یا قاعده حلّ که در اصول مسـتقل بحث شده است به نحو مسـتقل بحث نکرده اند. اما در قواعد فقهیه بحث شده است. قاعده اشتراک به این معناست که تمامی مسـلمان های مکلفین در احکام شـرعیه مشترک اند. فرق نمی کنـد هر کسـی که مکلف و مسـلمان باشـد، در احکام فقه مثل دیگری است بـدون هیـچ تفاوتی. نه تفاوت زمان صـدر و ذیل تاریـخ، نه تفـاوت اصـناف از چه قاره ای، و نه تفاوت اوصاف عالم و جاهل، هیـچ فرق نمی کنـد. تمامی مردم مسـلمان ها که مکلـف باشــند، در احکـام فقهی اشـتراک دارنــد. ایـن اشـتراک در احکـام بسـیار کارسـاز و مفیـد و مـوثر اسـت منتهـا بـاید خصوصـیاتش را در نظر بگیریم. لذا اگر یک جاهلی که عن جهل قصوری هم باشد احکام را انجام نداده باشد باید موقعی که متوجه می شود احکـام را جبران کنـد. که گفتیم جهـل تقصـیری در حقیقت جهـل نیست، تعمـد بر ترک است، مقـدمه علم را تعمداً ترک می کند. پس به حقیقت جاهل نیست، متعمد به ترک ذی المقدمه یا متعمد به ترک مقدمه. جاهل مقصر متعمد به ترک مقـدمه است کالعامـد است. اما جاهل اگر قاصـر باشد ممکن است عقاب تکلیفی و گناهی به عهده اش نباشد در تخلف امـا قضـاء و اعـاده و جبران به عهـده اش خواهـد بود بلاـ اشـکال. برای اینکه احکـام مشترک است بین عـالم و جاهل و تمامی اصناف. بعد هم در مقام تطبیق مورد اصلی قاعده اشتراک را پیدا می کنیم که مورد اصلی قاعده اشتراک امر به معروف و نهی از منکر است که آن را در آخر بحث اشاره می کنیم.

محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «ان الشراکه فی الحکم بدیهی معلوم بالضروره من الدین و هو الحق الذی لا محیص عنه» (۱) از این مطلب که بیان شد، نکته ای که به دست می آید این است که ایشان می فرماید قاعده اشتراک از ضرورت دینی است نه تنها ضرورت مذهب، نه تنها ضرورت فقه بلکه ضرورت دین است. و این یک حقی است که قابل اغماض نیست. بعد براساس دأب فقهاء در عین حال که می فرماید ضرورت دین است. چون اگر یک مطلب ضروری بود، نیاز به استدلال ندارد، ضرورت نه نیاز به تقلید دارد و نه نیاز به اجتهاد دارد و نه نیاز استدلال دارد. شما از مجتهدی که تقلید می کنید در ضرورت تقلید نمی کنید. شما اگر بخواهید که مجتهد بشوید ضرورت را نمی خواهد استنباط کنید. یک کسی از شاگردان شهید صدر بود، به دیگری توصیه می کرد که بیا اجتهاد کن، اجتهاد که مشکلی نیست. آن چیزهایی که ضروری است که زیاد است و نیاز به اجتهاد نیست. و آن چیزهایی که نظری است می توانید بگردید و مجتهد بشوید. به شرط اینکه رجال را بلد باشید. در اجتهاد آنچه که دست تان را می گیرد رجال است. نگویید که ما مجتهد نمی شویم و به اجتهاد کار نداریم، در محضر سیدنا الاستاد در نجف که گفته می شد اگر کسی به امید یا به قصد اجتهاد در نجف نباشد نشستن او و درس خواندن او مجوز ندارد. پس خود این درس خواندن هدف گذاری شده است. هدفش اجتهاد است. این هدف خیلی برای آدم کمک می کند. اگر هدف گذاری کردیم خود هدف برای آدم می شود علت فاعلی که به قول اهل معقول علت غائی برمی گردد به علت فاعلیه.

ص: ۴۵۶

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۲۳۹.

سوال: نیاز به اجتهاد هم نیست

پاسخ: نیاز به اجتهاد یک مسئله ای است و اجتهاد مسئله دیگری است. مرجع غیر از مجتهد است. خود طلبه به قصد مرجعیت درس نمی خواند و کار نمی کند. خودش مجتهد بشود، این احکام را عن اجتهاد به دست بیاورد. درس که بخواند مجتهد که بشود، تاثیرکلامش و توان روحی اش و توان خدمتش برای اسلام بدون مرجعیت و قدرتش برای هدایت چند برابر می شود. آن «العلماء سلاطین القلوب» مصداقش علمای به معنای کلمه این است که مجتهد باشد. اجتهاد معنایش این نیست که مرجع بشوید، خودتان برسید به حد اجتهاد، اولا هدف گذاری کنید و بعد اقوال فقهاء را بفهمید و بعد هم اجتهاد فهم اقوال فقهاء است. سبک فقهاء این است که هرچند حکم ضروری باشد می گوید ضروری است ولی باز هم ادله را یکی یکی برمی شمرد. محقق قمی بعد از آن مطلب می فرماید: «و قد ثبت» این اشتراک «من الضروره و الاجماع و الاخبار المتواتره». ضرورت یعنی تسالم و اجماع و اخبار متواتره. این از طریق اتباع آل البیت بود که تواتر گفته شد. در تفسیر بیضاوی درباره آیه «یاءیها الناس اعبدوا ربکم» (۱) که شامل همه مکلفین می شود بیضاوی می گوید اخبار در این رابطه در حد تواتر است. (۲) و در آخر محقق قمی مطلب را کامل می کند، می گوید روایتی هم از طریق خاصه آمده است که ابن ابی عمیر از امام صادق سلام الله تعالی علیه نقل می کند که اشتراک را اعلام می کند بعد می فرماید که «ان حکم الله فی الاولین و الآخرین و فرائضه علیهم سواء الا من عله أو حادث یسأل الآخرون عن اداء الفرائض کما یسأل عنه الاولون». (۳) اولین و آخرین از نظر زمان تمام طبقات درباره احکام و فرائض مشترک اند، همه مورد سوالند، فرائض به عهده همه است، استثناء ندارد الا من عله أو حادث، کسی که عذر شرعی یا مانعی داشته باشد، علت و حادثی باشد که او را از انجام فریضه باز دارد. در صورت اختیار و توان و قدرت همه با هم مشترک اند در برابر احکام. بیان ایشان را کامل کردیم، ادله تا اینجا گفته شد، می بینیم که از لحاظ مدرک قاعده اشتراک در نهایت غناء قرار دارد. و اما شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اما الادله التی أقاموها علی الاشتراک فهی کثیره عمدتها الاجماع و الاخبار علی أن حکمه علی الاولین و حکمه علی الآخرین فلا بأس بالتمسک بها» این حدیث که مضمونش را نقل کرد شیخ انصاری اما فرمودند که عمده ترین دلیل بر اعتبار قاعده اشتراک اجماع است. این دو تا مورد را برای این یادآور شدیم که ادله قاعده اشتراک اینجا تصریح شده بود. (۴) اما به طور کلی از قدماء یا از فقهای قبل از محقق قمی و شیخ انصاری هم کلامی را به عنوان تایید یادآور بشویم. صاحب جواهر بعد از علامه حلی هم به قاعده اشتراک در بحث استدلالی استناد می کند در مقام استدلال برای قضای صلوات میت نسبت به فرزند اکبر و فروع آن، می فرماید:«لقاعده الاشتراک». می فرماید: «الثابت اصاله الاشتراک فی جمیع الاحکام وضعیا و تکلیفیا». (۵) علامه حلی می فرماید: قاعده اشتراک مورد اجماع فقهاء است و اختلافی نیست. بعد از که قاعده اشتراک را در این حد از استحکام پیدا کردیم، باید بیاییم خودمان یک ادعای کلی و یک اشاره به یک مورد جزئی داشته باشیم.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۱.

۲- تفسیر بیضاوی، ج ۱، ص ۲۱۵.

۳- کافی، شیخ کلینی، ابواب جهاد، ج ۵، ص ۱۸.

۴- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۲، ص ۲۰۷.
۵- جواهر الکلام، شیخ حسن نجفی، ج ۱۷، ص ۴۶.

اعتبار قاعده به ادله اربعه

اما ادعای کلی این است که بگوییم «ثبت اعتبار القاعـده بالادله الاربعه». اعتبار قاعده اشتراک به ادله اربعه ثابت شده است. اما دلیـل اول دلیـل عقلی کلامـی، اگر اشتراک نباشـد، مضافا بر اختلال نظام دینی بیان حکم در حـد اهمال و مجمل صورت می گیرد. شامل چه کسـی می شود و شامل چه کسی نمی شود. یک اجمالی و یک پیچیدگی در تحمل تکلیف به وجود می آید که این اجمال به شأن شـرع و تکلیف مناسـبت نـدارد. و از سوی دیگر هم اختلال نظام. اختلال نظام یعنی اگر اشتراک نباشـد، همه با هم نظام احکام رفته رفته متلاشی و از هم پاشیده می شود. این اختلال نظام است. اما قبل از اختلال حکم و درک عقلی دیگر این است که یـک اجمـال و اهمالی در تحمل تکلیف و تعلق تکلیف به وجود می آیـد که این اجمال در تعلق تکلیف با شأن شرع و فقه و دین مطابقت ندارد.

سوال: اگر دلیل عقلی داشته باشیم باقی ادله ارشادی می شود.

پاسخ: همیشه حکم ارشادی در مورد حکم عقلی جایی است که حکم عقلی ضـروری باشد اما اگر حکم عقلی ضـروری نبود، کلامی یا فلسفی بود، آنجا جا برای ارشاد نیست، می تواند حکم مولوی هم باشد. تتمه اش برای جلسه بعد.

بررسی ادله دالّ بر اعتبار قاعده اشتراک ۹۳/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله دالّ بر اعتبار قاعده اشتراک

ص: ۴۵۸

گفته شـد پس از نقـل اقوال و ادله و نقـل آراء محققین از شـیخ انصاری، محقق قمی و سـیدنا الاسـتاد که می توان برای اعتبار قاعـده به ادله اربعه اسـتناد کرد. دلیل اول گفتیم قاعده عقلیه کلامیه ای که عبارت است از اختلال نظام. در این مورد گفته می شود که اگر اشتراک احکام بین مکلفین وجود نداشـته باشـد، اختلال نظام دینی به عمل می آیـد. به این معنا که اولاً در ابتداء کسـانی که شامـل احکـام باشـند و کسـانی که شامل احکام نشونـد من حیث الوصف عالم و جاهل یک اختلالی به وجود می آیـد. کسـانی که عالمنـد مکلف انـد و کسـانی که جاهل نیسـتند مکلف نیسـتند. آن دسـته احکامی دارنـد و این دسـته احکام ندارند. این اختلال نظم دینی در ابتداء. و اما پس از گذشت زمان یعنی از ازمنه متاخره کار به اینجا منتهی می شود که مکلفین قسـمتی از خطابـاتی که شـفاهیه باشـد، شامـل آنهـا نشود. تکلیف تبعیض می شود. آن قسـمت از تکـالیفی که به شـکل قضـیه حقیقیه آمـده باشـد «و لله علی النـاس حـج البیت» شامل مکلفین زمان های بعـدی باشـد و آن قسـمت از تکالیفی که در ضـمن خطابات شفاهیه آمده، شامل مکلفین زمان های بعدی نشود. و این اختلال واضحی است که در نظام دینی به وجود می آید.

سوال:

پاسـخ: ما که در جمع ادله اربعه به دلیل عقل اسـتناد می کنیم بایـد دلیل عقلی قطعی باشد. اگر دلیل عقلی ظنی شد، قیاسـی یا

استحسانی شد، از اعتبار برخوردار نیست، ولو ظن قوی باشد اما اگر به حکم عقل ظن قوی به وجود بیاید، اعتبار ندارد. باید حکم عقلی قطعی باشد.

ص: ۴۵۹

دلیل دوم آیات قرآن

۲. آیات قرآن، موضوعاتی که در این رابطه به نظر می رسد و می بینید، موضوع ایمان، موضوع تقوا، موضوع عمل، موضوع بهشت و جهنم و موضوع عبودیت و موضوع امر به معروف و نهی از منکر. که شنیده اید تفسیر موضوعی همین است. یک موضوع را پیدا می کنید مثلا عبادت و کل آیاتی که مربوط به عبادت است از قرآن جمع می کنید و می شود مقدمه تفسیر موضوعی. اگر کل آیاتی که مربوط به یک موضوع است مثلا امر به معروف جمع بکنید می بینید که یکی به کمک دیگری می رسد، به همدیگر کمک می کند و آن نکته ای را که در تفسیر شنیده اید که «القرآن یفسر بعضه بعضا» در تفسیر موضوعی خودش را نشان می دهد. درباره این موضوعات به آیات قرآن که مراجعه کنید، می بینید که خطابات عام دالّ بر اشتراک مکلّفین در احکام دیده می شود. از جمله به عنوان مثال دو موضوع از این موضوعات را در نظر بگیریم: موضوع عبادت و موضوع امر به معروف و نهی از منکر.

موضوع عبادت

در موضوع عبادت که ده ها آیه در این موضوع آمده است، می بینیم آیه ای آمده است که اعلام می کند از ازل بنی آدم مکلف به تکالیف است. «ألم اعهد الیکم یبنی آدم أن لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین و ان اعبدونی هذا صراط مستقیم». (۱) این آیه که خطاب به بنی آدم است و اختصاص به یک امت هم دارد، می فرماید: از روز ازل در همان وادی «الست بربکم قالوا بلی». «ألم اعهد» آیا از شما عهد و تعهد نگرفتیم، که عبادت شیطان نکنید و من را که خدای شما هستم عبادت کنید. دلالت دارد بر عموم و شمول من الازل الی الموت. این آیه که اعلام می دارد عبودیت شامل است، عبودیت یعنی انجام واجبات و ترک محرمات. عبودیت یعنی ملتزم بودن به احکام.

۱- یس/سوره۳۶، آیه ۶۰.

سوال:

پاسخ: اشتراک در احکام که می گوییم، عبادات و معاملات را شامل می شود واجبات و محرمات. معاملات هم مضافا بر احکام وضعیه، احکام تکلیفیه هم دارد که مستقیما زیر مجموعه عبادت قرار می گیرد آنگاه احکام عقلاییه ای که مختص به معاملات است از سوی شرع که امضاء بشود، زیر مجموعه احکام الله است. جدا از احکام الله نیست. و همینطور درباره عبادت آیه دیگری داریم که خدای متعال می فرماید: خلقت انسان بما هو انسان نه یک امت و دو امت، همه انسان برای عبادت آفریده شده است. «ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون» نیافریدم انسان و جن را مگر برای اینکه عبادت کنند و به طور واضح عبادت و عبودیت ملتزم بودن به احکام الهی است. اشتراک از این دو آیه به وضوح استفاده می شود که به این دو تا مثال اکتفاء کنیم.

موضوع دوم امر به معروف و نهی از منکر

موضوع دوم امر به معروف و نهی از منکر. در این رابطه هم دهها آیه آمده است، آن آیه ای که دلالت واضح به مطلوب ما دارد را طبق فهم ما انتخاب کردیم «کنتم خیر امه أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تومنون بالله» (۱) این آیه جلوه های متعددی دارد و داده های گوناگونی در اختیار اهل تدبر قرار می دهد. می توانیم بگوییم که این آیه اشاره به اصول و فروع دارد. مومنون بالله که بحث اصول و فقه اکبر، امر به معروف و نهی از منکر فضل و کمال این امت است و مفروض الوجود است. از فضل این امت آنکه امت رسول الله است آنکه خیر امت امم است، آنکه از امت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم به حساب می آید، امر به معروف و نهی از منکر دارند. یکی از داده اش این است که امر به معروف و نهی از منکر بکنید تا احکام در بین مردم زنده بمانند. معروف یعنی واجب و منکر یعنی حرام. و به عبارت دقیق آنچه را پیامبر و ائمه امر کنند، «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا». و در زیارت آل یس هم می خوانیم «المعروف ما أمرتم به و المنکر ما نهیتم عنه». که واجبات معروف و محرمات منکر. به تعبیر ارباب ذوق هرچه که از نظر تشخیص فطرت انسان زیباست، معروف است و آنچه از طریق تشخیص فطرت سلیم انسان زشت است، منکر است. که «فطره الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله». بعد در این رابطه امر به معروف که سراسری برای امت آمده، وصف کل امت یعنی وصف مثبت امتی که او مسلمان است و مقید است و امت پیامبر است و در بند عبودیت است. فضیلت و وصف او و خیر بودن او این است که امر به معروف و نهی از منکر بود و خودش عامل به معروف و تارک منکر است که در نهج البلاغه امیرالمومنین به این مضمون فرموده است که خدا لعنت کسی را که امر به معروف کند و خودش تارک آن معروف است. و در آیه دیگر «التائبون الحامدون العابدون تا الآمرون و الناهون عن المنکر و الحافظون لحدود الله». (۲) بندگان که اهل بازگشت به خدا هستند، حامدند، اهل عبادتند، آمر به معروف و ناهی از منکرند که حافظون لحدود الله است، حدود الهی و احکام الهی را حفظ می کنند عملا برای خودشان و اعلاماً برای دیگران. حافظ حدود و پایبندی به امر معروف و نهی از منکر است. این آیه یعنی آیه ای که دلالت می کند بر وجود امر به معروف و نهی از منکر برای همه امت و همه مردم بهترین دلیل برای اشتراک همه نسبت به احکام می باشد. همه مشترکند، آنهایی که جاهلند هم غافل نباشند، آنها که عمل نمی کنند هم به وسیله امر به معروف و نهی از منکر باید تذکر داده شوند. همه با هم مشترکند در انجام احکام الهی. در نتیجه از آیات قرآن به طور واضح اشتراک در احکام استفاده می شود.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۱۱۰.

۲- توبه/سوره۹، آیه۱۱۲.

سوال: آیه دارد صفات عده خاصی را بیان می کند که «التائبون العابدون»

پاسخ: دلالتش بر عموم در غایت وضوح است. وصف دیگر تقیید نمی آورد، اختصاص نمی آورد. حمد الهی صفت بندگی است، توبه همیشه صفت بندگی است. عبادت هم از صفات بندگی خداست. اوصاف دیگر برای عباد اگر ذکر بشود، اختصاص برای دسته و گروهی اعلام نمی کند. ذکر اوصاف آن هم اوصاف عامه اختصاص نخواهد آورد. مثلا بگوییم کسی اختیار دارد، عاقل هم است، قاصد هم است، مختار هم است، عاقد و قاصد بودن اختصاص نمی آورد که تنها این یک گروه خاص است. اوصاف عامه مکلفین است. آیات به طور کل در موضوعاتی که گفتیم دلالتش بر مطلوب در کمال وضوح است بدون هیچ ابهامی.

اما سنت

اما سنت: درباره روایاتی که نسبت به اشتراک احکام مورد استفاده قرار می گیرد، روایات مختلف در ابواب مختلف وجود دارد که دلالت های واضحی از باب صوم و طهارت و صلاه تا حدود و دیات. از روایات عموم و اشتراک ضمناً دلالت تضمنی بسیار واضح استفاده می شود مضافا بر این روایات خاصی داریم که برای اشتراک به شکل خاص بیان واضحی دارد. از جمله این روایات صحیحه زراره است، امام صادق علیه افضل الصلاه و السلام رداً علی البدعه و القیاس در این حدیث می فرماید: «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». (۱) این حدیث را درباره قاعده اشتراک مورد استناد قرار دادند که بهترین دلالت را بر اشتراک دارد، اشتراک در احکام با اختلاف اوصاف و با اختلاف ازمان تا روز قیامت. گذشت زمان قطع شرکت نمی کند تا ابد این احکام برای همه مکلفین باقی است. قاعده از نظر ادله در کمال غناء و استغناء است، و اما احادیث هم در این باب داریم به عنوان موید روایتی که همین متن را دارد متنی که در صحیحه آمده بود حلال و حرام تا ابد ادامه دارد، نزدیک به همین متن اخباری است که موید می شود برای این صحیحه ای که ما مورد استناد قرار دادیم و حامل همین مضمون است. (۲) و از نظر روایات دست ما پر است و تا به حال از جهت ادله اربعه سه تا دلیل عقل و کتاب و سنت کامل شد،

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، ک فضل علم، ب بدع و مقاییس، ح ۱۹.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۲۶.

اما دلیل آخر اجماع

اما دلیل آخر که عبارت است از اجماع. مسئله اجماع در نص فقهاء دیدید که فرموده اند امر از ضروریات باشد که از اجماع فراتر می رود و نیاز به این نداریم که ما به سراغ اجماع برویم هرچند در اصطلاح ممکن است بربخوریم که می گویند اجماع است بلکه من الضروره. اما سیدنا الاستاد و شهید صدر به طور صریح و قاطع فقط به کلمه ضرورت استناد می کند که اشتراک جزء ضرورت های دین است. با این خصوصیات که گفته شد، اعتبار برای قاعده اشتراک به طور کامل ثابت شد. در نتیجه ما اگر از عمومات و مطلقات که به دو دسته هستند، یک دسته که از ابتداء در شکل قضیه حقیقیه است، در آن موارد که بحث نداریم مثل «و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا». این دسته از آیات که به شکل قضیه حقیقیه است که از اول در فرض وجود موضوع حکم اعلام شده است و اختصاص به طائفه دون طائفه ندارد، فقط موضوع و شرائط منقح بشود حکم مترتب خواهد شد. اما آن دسته از نصوصی که جعل شده است در شکل خطابات شفاهیه که در آن دسته دلالت بر عموم واضح است، بر فرض اگر با تنزل بگوییم از اطلاقات استفاده نمی شود، قاعده اشتراک کافی است برای اثبات حکم نسبت به عموم و اشکالی در این مسئله دیده نمی شود.

موید درباره اثبات تعمیم

ص: ۴۶۳

این موید عبارت است از قاعده وجوب ارشاد جاهل. اگر احکام بین همه مکلفین مشترک نبود، از سوی فقه نصاً و اجماعاً وجوب برای ارشاد جاهل به احکام معنا نداشت. اینکه شرعاً من حیث النص و الفتوی واجب است ارشاد جاهل به احکام، معلوم است که احکام مشترک است. فرق بین قاعده ارشاد جاهل و امر به معروف و نهی از منکر این است که در قاعده ارشاد جاهل به حکم و کسی که معروف را عمل نمی کند یا منکر را انجام می دهد جاهل به حکم است. لذا می گوییم ارشاد جاهل و در امر به معروف و نهی از منکر کسی که عمل نمی کند می داند معروف است و کسی که انجام می دهد کار حرام را می داند که کار محرمی است که بشود منکر. بنابراین فرق امر به معروف و ارشاد جاهل معلوم شد. ارشاد جاهل اختصاص دارد به احکام، به موضوعات ارشاد جاهل واجب نیست. ادله اعتبار قاعده ارشاد مخصوص است به ارشاد جاهل به احکام «لینذروا قومهم اذا رجعوا» دلیل وجوب قاعده ارشاد آیه نفر به غائیت انذار است که غایت و مطلوب انذار آمده وجوب ارشاد و ادله دیگر . بنابراین ارشاد در موضوعات است اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دو مورد از موضوعات درباره وجوب ارشاد جاهل هم استثناء شده است که هرچند موضوع هم است ولی ارشاد واجب است. و آن دو تا موضوعی که یک عده خصوصیات دارد: ۱. اهمیت فوق العاده است. موضوع دماء و فروج که از همه ابواب اهمیت دارد. ۲. حکمیت و قضاوت درباره دماء و فروج برای غیر مجتهد جایز نیست. ۳. صدور حکم درباره دماء و فروج از طریق اصل ممکن نیست. ۴. در شبهه دماء و فروج احتیاط واجب است. ۵. در شبهه دماء و فروج ارشاد جاهل به موضوع واجب است. کسی را که ببینید که با خواهر رضاعی خودش مثلا تشخیص نمی دهد که خواهر رضاعی اش است، جاهل به موضوع است، می خواهد ازدواج کند باید ممانعت کنید. ممانعت آن را هم جدی بگیرید و به یک اعلام هم کافی نیست، توان منع عملی هم داشتید باید اقدام بکنید. در هر صورت قاعده ارشاد را اجمالا فهمیدیم. قاعده ارشاد می تواند حتی دلیل دیگری باشد برای اثبات اشتراک عموم مکلفین در احکام شرعیه. و اما بحث بعدی که عبارت است از تعقیب ضمیر واحد جمله های متعدد را فردا ان شاء الله.

ص: ۴۶۴

تعقیب عام به ضمیری که برمی گردد به بعض از افراد آن عام ۹۳/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعقیب عام به ضمیری که برمی گردد به بعض از افراد آن عام

محقق خراسانی این بحث را به عنوان یک بحث مشهور در اصول مطرح می کند و صاحبنظران اصول هم درباره این بحث مطالبی دارند. آیه «و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء و لا یحل لهن أن یکتمن ما خلق الله فی ارحامهن ان کن یومن بالله و الیوم الآخر و بعولتهن احق بردهن فی ذلک» (۱) مثال بارز برای این مسئله فقط این آیه است. «و المطلقات» که عام است، جمع محلی به لام، ضمیری که در «بعولتهن» آمده است، ارجاع می شود به بعضی از افراد این عام یعنی به مطلقات رجعیه. حالا این وضعیت در بیان از چه قرار است؟ آیا این ضمیر «بعولتهن» مطلقات را تخصیص می دهد که منظور از مطلقات فقط رجعیات است یا اینکه مطلقات به عموم و قوت خود باقی است، ضمیر استخدام می شود.

منظور از استخدام

منظور از استخدام در بدیع و بیان این است که ضمیر به مرجعی ارجاع شود که معنای حقیقی مرجع را مقصود قرار ندهد، ارجاع می شود به لفظی و قصد می شود غیر معنای آن لفظ. یا به شکل مباین یا به شکل مغایب، کل و جزء. که در این مورد اگر قائل به استخدام بشویم، ضمیر ارجاع شده است به مطلقات که لفظ کل است و مقصود ضمیر جزء. مرجع ضمیر مقصود ضمیر به طور حقیقی قرار نگیرد، غیر از معنای حقیقی لفظ مرجع در حقیقت مقصود ضمیر باشد. یا به عنوان استخدام است و یا اینکه به شکل تجوز است، تجوز در اسناد. ضمیری که بعد از عام می آید و مرجع آن بعضی از افراد آن عام است، سه صورت تصور دارد: ۱. ضمیر تخصیص بدهد عام را، ۲. استخدام بشود، ۳. تجوز یا مجاز در اسناد. ضمیر اسناد شده است به معنای مجازی یعنی جزء افراد مطلقات یعنی رجعیه. در حالی که معنای حقیقی مطلقات رجعیات و بائنات است. و اسناد الی غیر ما هو له می شود. تجوز در اسناد است. فرق بین استخدام و مجاز در اسناد این است که در استخدام از خود ضمیر مورد تصرف قرار می گیرد و در تجوز مرجع مورد تصرف قرار می گیرد.

ص: ۴۶۵

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۲۸.

فرق بین استخدام و تجوز

فرق بین استخدام و تجوز عبارت است از تصرف در راجع و تصرف در مرجع. بعد در اصول اعلام می کنند که گمان نکنید که استخدام تجوز است. گفته می شود که استخدام هم تجوز باشد منتها نه تجوز در اسناد، تجوز در کلمه. ولی در بدیع گفته می شود استخدام تصرف در راجع و ضمیر است و تجوز در اسناد تصرف در مرجع و مقصد است. مجاز در اسناد مثل اینکه بگوییم «جری المیزاب» مجاز در اسناد است، جری اسنادش به میزاب اسناد حقیقی نیست اسنادش به آب «جری الماء» اسناد

حقیقی است. «جری المیزاب» اسناد الی غیر ما هو له است. این می شود مجاز در اسناد. خود کلمه است و میزاب هم میزاب است و جری هم جری است و فقط تصرف در اصطلاح آقایان ادبیات بعد از تطور. در بلاغت هم یک تاریخ تطور داریم، تاریخ تطور بلاغت سکاکی و طرح های سکاکی است که یکی از نوع آوری هایش مجاز را گفت که ما مجاز نداریم بلکه مجاز در کلمه واقعیت ندارد، مجاز در امر عقلی است و تصرف در امر عقلی، «جری المیزاب». اما استخدام آن است که ضمیر به مرجع ضمیر تصرف در راجع است. ضمیر مرجع خاصی داشته است، مشخص و معنای حقیقی مثلا می گوییم «انه الحیوان» یا «و هو الحیوان». تعریف می کنیم که «یمرّ و یعیش و یحتاج الی مکان و یدرک انه حیوان». اصل ضمیر مرجعش است حیوان به معنای اعم ولی ما استخدام می کنیم این ضمیر را اختصاص می دهیم به غیر معنای واقعی اش که حیوان بمعنی الاعم باشد. تطبیق می کنیم به انسان. «انه حیوان» استخدام شده است. غرض از این سه صورت محقق خراسانی می فرماید: این ساختار از بیان دارای این سه صورت است، کدام یکی را انتخاب کنیم و ترجیح بدهیم؟ بین صاحبنظران اختلاف نظر وجود دارد.

ص: ۴۶۶

نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را مفصل بحث می کند، در ابتداء همین آیه و همین وجوه را مطرح می کند که آیه «و المطلقات» با این خصوصیات با این معنایی که برایش از قرائن ثابت است و قطعا که مطلقات همه مطلقات قابل رجوع نیست، فقط مطلقات رجعیه قابل رجوع است. با این وضعیت می فرماید: سه وجه قابل تصور است: تخصیص عام، استخدام، تجوز. می فرماید: «الاوجه الاول لانه اشیع» می فرماید: اوجه یعنی وجه برتر، همه این سه وجه برای خودش وجهی است، اوجه که بشود معنایش این است که اقوال مخالف هم وجهی دارد. اگر «الصحیح» گفت، معنایش این است که وجوه دیگر وجه ندارد. اگر گفت «الاوجه» می شود مثل «الاشهر». که «الاشهر» معنایش این است که وجه مقابل هم مشهور است ولی این اشهر است. الاوجه آن دو قول دیگر هم وجهی دارد اما وجه برتر مربوط می شود به قول اول. قول اول که قائل به تخصیص بشویم. بعد از که قائل به تخصیص شدیم، دلیلش را هم اعلام می کنیم برای اینکه شیوعش و وقوعش زیاد و فراوان است، اشیع است، شیوع دارد. کثیر التحقق است، «ما من عام الا و قد خصّ».

تعارض بین ظهورین

بعد بحث را ادامه می دهد، ما حصل بحث ایشان این می شود که در حقیقت تعارض بین ظهورین صورت می گیرد: ۱. ظهور عام مطلقات در عموم، ۲. ظهور ضمیر در عدم استخدام. که عدم استخدام در حقیقت اصاله الحقیقه است. اصل عدم استخدام در حقیقت اصاله الحقیقه است. هر دو ظهور از قوت و استحکام کافی برخوردار هستند. ترجیحی برای هیچ یکی از این دو ظهور اعلام نمی کند. بنابراین هر دو ظهور که در حد کامل بود، می فرماید: «و الاوفق بالقواعد التوقف». دو تا ظهور آهسته آهسته مثل هم در می آیند و یک حرکت تکاملی برای دو تا ظهور در نظر گرفته می شود و تقدم برای هیچ کدام از لحاظ اصول وجود ندارد. در نهایت امر تعارض است و تساقط، قاعده می گوید که تساقط است و بعد از که تساقط شد باید دستور بشود توقف. آیه قرآن معنایش از آیات دیگر و نصوص قبلی ثابت شده است، این ساختار که مثال برای ارجاع ضمیر بعض از افراد عام است، اگر واقع بشود چه وضعیتی دارد؟ بعد در مثل چنین ساختار که ما از بیرون دیگر دلیل داشته باشیم مطلب جدایی است. این ساختار توقف، از هیچ کدام از این دو تا ظهور استفاده نمی شود. (۱)

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۲۰۶ تا ۲۱۲.

سوال:

پاسخ: در ظهور که بحث از عدم استخدام بشود، نیازی به عدم تجوز وجود ندارد. وقتی که امری دائر است بین ظهور در عدم استخدام، ظهور ضمیر در ارجاع به سوی عام طبق بیان، این ظهور خودش دو تا نکته را دور می کند: استخدام و تجوز را. در اصول که گفته می شود استخدام تجوز نیست، به این معنا حمل نکنید که استخدام حقیقت است. یک چیزی است بینا بین. مجاز نیست، اما حقیقت هم نیست. یک عنوان جدایی است به عنوان استخدام که در ادبیات نیست، در بدیع و بیان است. مسئله استخدام به قانون مجاز خضوع نمی کند. یک راه دیگری دارد و آن راه راهی است که مجاز هم نیست، نه مجاز در کلمه است و نه مجاز در اسناد است و معنای حقیقی هم نیست و فقط استخدام است. بنابراین مجاز نیست، چون نه مجاز در اسناد است و نه مجاز در کلمه است. اگر نه مجاز در اسناد بود نه مجاز در کلمه است. اگر نه مجاز در اسناد بود نه مجاز در کلمه بود، پس مجاز نیست. و نه حقیقت است که درست معنای حقیقی به طور کامل محفوظ نیست. معنای حقیقی را از طریق استخدام تصرف می کنیم که گفتیم در استخدام تصرف به سمت ضمیر می رود. خود ضمیر را استخدام می کنیم به معنای حقیقی این است، معنای مجازی این است، ضمیری که به سمت معنای حقیقی بود ما به طرف غیر معنای حقیقی جذبش می کنیم، این می شود استخدام. به خدمت می گیریم، و این رأی را به طور کامل شرح دادیم

ما حصل فرمایش محقق خراسانی

اما خود محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بعد از که مسئله را مطرح می کند و هر سه وجه را بیان می فرماید آنگاه در دو مرحله از بحث، مرحله اول که وارد بشویم چنین می نماید که ایشان اصاله العموم را تایید و تقویت می کند. و بعد از استدراک مطلب را کامل می کند. نتیجه این است که می فرماید: ما حصل فرمایش محقق خراسانی این می شود که هر دو ظهور قابل انکار نیست. نه ظهور عام قابل انکار است و نه ظهور ضمیر در ارجاع به عام قابل انکار است. دو تا قابل انکار نیست اما بعد از که هر دو قابل انکار نبود، تحقیقی که در این مسئله به نظر می رسد این است که در این وضعیت تعارض بدوی است. برخلاف رأی شیخ انصاری که تعارض را حقیقی اعلام کرد. ایشان می فرماید: تعارض بدوی است، در ابتداء نظر می رسد تعارض است اما بعد از که تجزیه و تحلیل بکنیم، به این نتیجه می رسیم که هیچ یکی از این دو تا ظهور قابل التزام نیست ولیکن نه به ملاک تعارض بلکه هر کدام به ملاک خاص خودش. اما ظهور عام که قابل التزام نیست، به ملاک احتفاف به قرینه است. یک کبرایی داریم در بحث عمومات به نام احتفاف به قرائن، هر کجا لفظ محفوف به قرینه باشد، از ظهور خبری نیست. در اینجا هم می بینیم که «المطلقات» که عموم دارد یک قرینه ای هم وجود دارد، قرینه این است که احق به رجوع اختصاص دارد به رجعیات. این قرینه که در کار بود، جمله می شود محفوف به قرائن. پس از احتفاف به کلام مقتضی انعقاد ظهور از بین می رود و صدمه می بیند. عام در مرحله اقتضاء نطفه اش منعقد نمی شود. و پس بنابراین عدم تمامیت ظهور برای اصاله العموم به ملاک احتفاف به قرائن است اما عدم تمامیت ظهور برای اصاله عدم الاستخدام که گفتم اصاله عدم استخدام در حقیقت اصاله الحقیقه است. این اصاله الحقیقه اعتبارش را از برای عقلاء می گیرد. و بنای عقلاء در صورتی وجود دارد و مستقرّ است که شک در مراد متکلم داشته باشیم. مراد متکلم برای ما معلوم نباشد. اصاله الحقیقه همیشه در مورد شک در مراد متکلم است. با اصاله الحقیقه اثبات می کنیم که مراد متکلم همان معنای موضوع له آن است. و اما اگر مراد کلام معلوم باشد، مراد از بعولتهن معلوم است رجعیات است، شک در مراد نداریم اما شک در این است که کیفیت اراده مولی به چه صورت است؟ شک در اصل مراد مجرای اصاله الحقیقه است نه شک در کیفیت مراد، به این معنا که مراد معلوم است اما مولی معنای حقیقی را اراده کرده است، عموم را اراده کرده است یا خصوص را. این شک در کیفیت مراد است. شک در «ما أراد» نداریم شک در «کیف أرید» داریم. شک در کیفیت مربوط به مراد مورد بنای عقلاء نیست، لذا اصاله الحقیقه یا اصاله عدم الاستخدام در این مورد اصلاً جاری نمی شود. چون مقتضی اش کامل نیست. بنابراین هر دو ظهور هر کدام براساس ملاک مستقل مقتضی اش کامل نیست و از اساس جاری نمی شود. در نتیجه از این هر دو ظهور نمی توان استفاده کرد، باید در مثل چنین مورد دست از هر دو ظهور برداشت و به اصول عملیه مراجعه کرد. که در مثل چنین مورد اصاله الاحتیاط جای خودش را دارد. چون گفته بودیم که شبهات دماء و فروج از شبهاتی است که همیشه مجرای اصاله الاحتیاط است مطابق با مسلک ماست. در این مسئله رأی شیخ انصاری با رأی محقق خراسانی در نهایت امر یکسان می شود، مسیر و مسلک فرق می کند. مسلک شیخ انصاری تساقط ظهور است، مسلک محقق خراسانی عدم تمامیت مقتضی برای ظهورین.

رأی و نظر محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه مسئله را شرح می دهد همین مثال و همین آیه تعقیب عام به ضمیری که برگردد به بعض از افراد آن عام. ایشان می فرماید که مسئله دارای دو صورت است: ۱. اخذ به اصاله العموم که نتیجه اش می شود استخدام در ضمیر. ۲. اصاله عدم استخدام که نتیجه اش می شود تخصیص عام. می فرماید: مسئله مورد بحث و اختلاف نظر است و امر دائر است بین اصاله العموم و اصاله عدم الاختصاص. می فرماید: صحیح این است که اصاله العموم مقدم است. وجوهی در این رابطه ذکر می کند که از بین وجوه می توانیم بگوییم که فرمایش ایشان از این قرار است: می فرماید: اصاله العموم ارجاع مانعی ندارد، مقتضی اش تمام است. آن مطلب که گفته می شد که اصاله العموم محفوفه به قرائن است، اینجا احتفاف نیست چون احتفاف در جایی است که عام و خاص دارای یک حکم باشد، اکرام علماء و اکرام فساق علماء. اما اینجا دو تا حکم جداست، مطلقات در ابتدای آیه حکمش آمده است «و المطلقات یتربصهن بانفسهن ثلاثه قروء» تربّص حکم کل مطلقات است، در این بحثی نیست. حکم عام جداست، «و بعولتهن احق بردهن» حکم ضمیر فقط رجعیات است، احقیت در رجوع حکم ضمیر است. ضمیر حکمی دارد و عام حکم جدا دارد، بنابراین این دو تا حکم با هم ارتباط ندارد. «لا صله بینهما حتی نواجه احتفاف الکلام بالقرینه». «المطلقات» حکمش تربّص است به قوت خودش باقی است، احتفافی نیست. بنابراین عام و عموم بلا اشکال وجود دارد و مانعی نیست. و اما اصاله عدم الاستخدام جاری نمی شود به همان سبکی که محقق خراسانی فرمودند که اصاله عدم الاستخدام ملاک خاصی داشته که شک در کیفیت مراد جاری نمی شود بلکه در مورد شک در اصل مراد جاری می شود. اصاله الاستخدام جاری نمی شود اصاله العموم جاری است. (۱) اما رأی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه برای فردا.

ص: ۴۷۰

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، از ص ۴۹۲ تا ۴۹۸.

تحقیق تکمیلی و جمع بندی درباره تعقب عام به ضمیر ۹۳/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی و جمع بندی درباره تعقب عام به ضمیر

گفته شد که اگر عامی باشد و بعد از آن در کلمات متصل به عام ضمیری باشد که به بعض آن عام برگردد، توجیه ادبی و بلاغی اش چیست؟ آیا عام را مقدم کنیم و یا اینکه قائل به عدم استخدام بشویم؟ در کل مطلب به اینجا منتهی شد که امر دائر است بین اصاله العموم و اصاله عدم الاستخدام.

رأی سیدنا الاستاد در مورد تعقب عام به ضمیر

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را شرح می دهد که عمدتاً شرح و بسط ایشان مربوط می شود به ذکر و نقد نظر محقق خراسانی و محقق نائینی. و در نهایت امر می فرماید: هرچند اصاله العموم در این مسئله صغری برای کبرای احتفاف به قرینه نیست همانگونه که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که در مورد احتفاف یک حکم وجود دارد، اینجا دو حکم جدا از هم است. حکم به تربّص و حکم به احقیت رجوع. می فرماید هرچند این حرف درست است اما با آن هم در این مسئله و این مورد تمسک به عام ممکن نیست. برای اینکه ظهور کلام که مورد استفاده عقلاء است، این ظهور کلام در این مورد بر این است که بین ضمیر و مرجع اتحاد وجود داشته باشد. یعنی «بعولتهن» که جمع است، ضمیر مرجع آنکه مطلقات است که شامل همه گونه های مطلقات می شود رجعیات و بائنات. ظهور کلام بر این است که بین ضمیر و مرجع اتحاد وجود دارد. به مقتضای این ظهور و به اقتضای این اتحاد می توان گفت که عام مقرون به قرینه ای است که آن قرینه مانع از انعقاد عموم برای عام می شود، مانع یعنی ضمیر. در نتیجه پس از که عام ظهورش در عموم منعقد نشد، طبیعتاً اصاله عدم الاستخدام بلا معارض و باقی و سرزنده خواهد بود. با این توضیحی که داده شد، می فرماید: در این مسئله ترجیح یا انتخاب این است که اعلام بکنیم که اصاله عدم الاستخدام معتبر است و مورد توجه و مورد التزام است. پس از التزام به اصاله عدم الاستخدام نتیجتاً عام تخصیص می یابد. (۱) این ما حصل فرمایش سیدنا بود که گفته شد

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۴۴۳ تا ۴۵۰.

اما جمع بندی در مسئله تعقب عام به ضمیر

آراء و اقوال را که گفتیم به طور کلی از مجموع این مطلب به دست آمد که تعارض بین اصاله العموم و اصاله عدم الاستخدام به وجود می آید. که شیخ انصاری و محقق خراسانی قائل به توقف شدند منتها هر کدام براساس مسلک خودشان، مسلک شیخ انصاری برخورد به مانع بود و مسلک محقق خراسانی عدم تمامیت مقتضی بود ولی هر دو مسلک منتهی شد به یک نتیجه و آن توقف یعنی هر دو اصل تعارض می کند. توقف یعنی به هیچ یکی از این دو اصل نمی شود تمسک کرد. و اما

محقق نائینی که فرمودنـد اصاله العموم متبع است، ایشان در حقیقت ترجیح برای اصاله العموم قائل شدند که خود ایشان عنوان تعارض را مطرح می کند بعد ترجیح برای اصاله العموم اعلام می فرماید. و سیدنا الاستاد هم همین تعارض را در حقیقت تایید می کنـد و بعـد می فرمایـد: اصاله عدم الاسـتخدام مقدم است و متبع است که گویا ترجیح با اصاله عدم الاسـتخدام است. این جمع بنـدی بین این آراء و اقوال، امـا تحقیق این است که آنچه از همه این اقوال اسـتفاده شـد و آنچه را که مطـالعه و توجه به متـن یعنی آیه ۲۲۸ سـوره بقره نشـان می دهـد این است که تخصـیص در این آیه هم دربـاره ضـمیر آمـده است و هم دربـاره مطلقـات. در ذیل خود آیه که مراجعه کنیم به تخصـیص برمی خوریم که حکم بائنات را جـدا ذکر می کنـد آیه «و المطلقات یتربصن بانفسـهن ثلاثه قروء و لا یحـل لهن أن یکتمن مـا خلق الله فی ارحامهن ان کن یومن بالله و الیوم الآخر و بعولتهن احق بردهن فی ذلک ان ارادوا اصلاحا و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف، تا آیه ۲۳۰ بعد می فرماید: فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکـح زوجا غیره فان طلقها فلا جناح علیهما أن یتراجعا». برای هر یکی از مطلقات هم برای مطلقات ثلاث و باینات و هم برای مطلقـات رجعیه احکـام خاصـی بیان شـده است. برای باینات «لا تحل له بعـد حتی تنکـح زوجا غیره»، باین ثلاث مرات و برای مطلقه رجعیه هم حکم بیان شده است که در همین آیه ۲۳۰ آمده است. در مجموع نتیجه این است که تخصیص برای هر دو مورد از خـارج ثـابت است که از خود آیـات بعـدی هم اسـتفاده می شود. بعـد از که تخصـیص برای هر دو مورد از خارج ثابت بود، خود این هر دو مورد الان در ابتـداء اخـذ به ظاهر می شود. ظاهر مطلقات هم عموم است و ظاهر بعولتهن هم عموم، ظهور ابتـدایی هیچ اشـکالی وارد نمی کند. اگر ظهور بدوی نبود، ظهور حقیقی بود نیاز به جمع داشتیم که دست به تخصـیص بزنیم یا دست به عـدم اختصاص اما در صورتی که ظهور ابتـدایی باشـد و برای هر دو مورد تخصـیص در ادامه آیات بیان شده باشـد، یک ظهور ابتـدایی که توطئه یا ابتـدای بیان به حساب می آید، هنوز بیان کامل شده است، هیچ اشـکال و ابهامی ایجاد نمی کنـد و می توانیم بگوییم که هر دو مورد در ابتـداء به ظهور ابتـدائی اش اخـذ می شود ولی در آیات بعدی و دلیل خارج مخصوصـا آیـات بعـدی حکم هر دو مشـخص شـده است که هم تخصـیص برای مطلقات اعلام می شود و هم تخصـیص برای ضمیر که بعولتهن باشـد. در نتیجه ظهور ابتـدایی اگر قابل جمع در بـدو نظر نباشد، هیچ اشـکالی ایجاد نمی کند پس از که در ادامه همین آیات می بینیم که این ظهورات و این عمومات تخصـیص خورده انـد. نتیجه بحث این شد که در مثل چنین آیه که ما دیدیم عام متعقب است به ضمیر در ابتداء و بدو رأی به یک مشکل ساختاری برمی خوریم و این مشکل ابتدایی پس از که در ادامه آیات برای ما حل می شود، مشـکلی نخواهد بود. سـیدنا الاسـتاد می فرماید که شاید در فقه این مسـئله غیر از این آیه موردی نداشته باشد. از آنجا که مورد دیگری وجود نداشته باشد، این آیه هم که با این سهولت قابل جمع بود، البته این مطلبی را که تحقیق اعلام کردیم خیانت به حساب نیاید، از ضمن کلام سیدنا الاستاد هم استفاده می شود.

سوال:

پاسخ: اخذ به ظاهر در ظهور بدوی در عموم است. بعد از که تخصیص آمد، این ظهور منعقد نشد ولی ظهور بدوی داشت. و اما ما در این آیه ظهور بدوی داریم برای هر دو، هم برای بعولتهن و هم برای مطلقات. به این ظهور بدوی در ابتدای آیه برخوردیم مشکلی ندارد. چون ظهور اگر حقیقی بشود، کار به تعارض کشیده می شود اما پس از که در ادامه خود آیات حکم بعولتهن مرجع مشخص و حکم مطلقات باین مشخص شد، هم مطلقات تخصیص خورد و هم بعولتهن، هیچ درگیری وجود نداشت. منظور از مطلقاتی که مرجع است فقط رجعیات، آن مطلقاتی که مرجع ضمیر نیست بایناتی است که حکمش عدم جواز رجوع است. حتی عدم رجوع در بعض موارد بدون محلل «حتی ینکح زوجا غیره» می شود.

تعارض بین عام و مفهوم

این مسئله جزء مسائل مربوط به عام و خاص است که صاحبنظران اصول از محقق قمی و شیخ انصاری تا سیدنا الاستاد بحث می کنند. تحریر بحث از این قرار است که اگر یک عامی بیاید مثل «اکرم العلماء» و یک خاصی از مفهوم استفاده شود مثل «اکرم العلماء ان کانوا عدولاً»، مفهوم عدم وجوب اکرام فساق علماء، مفهوم قضیه شرطیه. اگر مفهوم با عام تعارض داشت، عام می گوید اکرم العلماء همه را، مفهوم می گوید «لاـ تکرم الفاسق» که عالم هم باشد. در اینجا می تواند مفهوم مثل «لا تکرم الفساق منهم» باشد و عام را تخصیص بدهد و علماء را تخصیص بدهد یا مفهوم این توان را ندارد. تحریر مسئله معلوم شد. بعد از که طرح مسئله معلوم شد، اختلاف نظر بین صاحبنظران به طور برجسته دیده می شود. قدمای اصول گفته می شود که اکثریت بر این است که عام به توسط مفهوم تخصیص می خورد. و از جمله صاحب معالم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما تخصیص عام به مفهوم موافقت که جای شبهه و اشکال نیست اما تخصیص عام به مفهوم مخالف یعنی مفهوم شرط و مفهوم وصف می فرماید که اکثر بر این است که تخصیص جایز است و هو الاقوی. این حرف پیش من هم مورد انتخاب است. بعد دلیل هم اقامه می کند، دلیل این است که این تخصیص وجه دارد، وجه اش یک دلیل شرعی است. مفهوم یک دلیل شرعی است، تخصیص عام به وسیله یک دلیل شرعی جایز است، و جمع بین دلیلین هم است. اگر تخصیص ندهیم، جمع بین دلیلین صورت نگرفته، یک دلیل را باید کنار بگذاریم. بنابراین جمع بین دلیلین است. (۱) این نظر صاحب معالم که احیاناً این قدماء آنقدر نظر دقیق دارند که ما معتقدیم اینها نظرات موهبتی هم داشته اند قدس الله اسرارهم الطیبین.

ص: ۴۷۳

۱- معالم الدین، جمال الدین حسن نجل شهید ثانی، ص ۱۳۷.

اما نظر خصم

بعد از که این مطلب را گفتیم، مطلب دوم را ایشان اضافه می کند و می فرماید: اما نظر خصم. منظور از خصم دشمن نیست منظور از خصم رأی مخالف است منتها اصطلاح شده است نظر خصم. نظر مخالف این است که نمی شود تخصیص داد. برای اینکه در عام و خاص ظهور خاص اقوی است. از این جهت که او قوی تر است مقدم می شود بر عام. اما در بحث مفهوم و منطوق که عام منطوق است و خاص مفهوم است، منطوق قوی تر از مفهوم است. نمی شود که دلیل قوی را به وسیله دلیل ضعیف تخصیص داد و دلیل ضعیف را حاکم کرد. این رأی ای بود که با صاحب معالم بیان فرمود و نظر مخالف را هم ایشان ردّ می کند، می فرماید: این تحلیلی که بیان شد در حقیقت یک ادعاء است. چنین قوت و ضعفی در کار نیست. و ما تابع اعتبار شرع هستیم. مفهوم را که شرع اعتبار بکند دلیل معتبر شرعی است. قوت و ضعف را ما از طریق ادعاء نمی توانیم به اثبات برسانیم. ما حصل فرمایش صاحب معالم با ادله بیان شد.

نظر محقق قمی

۲. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه مسئله را مفصل بحث می کند، همین مطلب را که در معالم بود و برای شما گفتم تقریباً عیناً نقل می کند. و بعد از شرح و بسط مفصل در نهایت امر می فرماید که بین مفهوم و عام باید تفصیل قائل شد. ببینیم اگر مفهوم به وسیله قرائن از قوت بالاتری برخوردار بود او مقدم است و اگر عام به معاضدت قرائن از قوت بیشتر برخورد بود، عام مقدم می شود. اما اگر تقدمی وجود نداشت، به رأی ما ترجیح به جانب تخصیص است. اگر مفهوم و عام قرینه ای در کار نبود، ترجیح به جانب مفهوم است. می فرماید: ترجیح برای جانب تخصیص است یعنی مفهوم مقدم می شود، دلیلش هم همان دلیلی که قبلا گفته بود که تخصیص اشیع است. (۱)

ص: ۴۷۴

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج، ص ۳۰۰.

نظر شیخ انصاری

۳. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این بحث را مطرح می کند به همین منوال که تقریبا گفته شد. تعارض بین عام و مفهوم در نهایت امر می فرماید که اگر نسبت بین عام و مفهوم اعم و اخص مطلق باشد انصاف این است قاعده کلی نداریم که در صورت دوران امر بین عام و مفهوم، عام قطعاً مقدم کنیم یا مفهوم را، تقریبا می شود مثل رأی محقق قمی.اما می فرماید که اگر نسبت عام و مفهوم اعم و اخص من وجه بود، مثل «اکرم العلماء» و در نص دیگر «اکرم الناس العدول» نسبت می شود اعم و اخص من وجه. اگر اعم و اخص من وجه بود، این احتمال وجود دارد تقدم المنطوق و یحتمل تقدم المفهوم که دلیلی است وارد و زمینه برای تخصیص وجود دارد. در هر صورت مطلب اینجا هم نهایتاً به تعارض بین مفهوم و عام منجر می شود. (۱) ۴. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را به طور کامل تر بیان می کند. که فردا ان شاء الله

تحقیق تکمیلی درباره تعارض عام با مفهوم ۹۳/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره تعارض عام با مفهوم

آراء در این رابطه گفته شد. رأی صاحب معالم شیخ عاملی و رأی محقق قمی و رأی شیخ انصاری قدس الله اسرارهم الطیبین گفته شد.

رأی و نظر محقق خراسانی درباره تعارض مفهوم با عام

ص: ۴۷۵

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۲۰۷.

این محقق در مورد این بحث و این تعارض شرحی می دهد، می فرماید: عام و مفهوم مثل «جعل الله الماء طهوراً» و در حدیث می فرماید: «اذا کان الماء قدر کرّ لم ینجسه شیء» (۱) ، مفهوم حدیث دوم که کمتر از کر باشد تنجیس است و عام حدیث اول که «جعل الله الماء طهورا» عدم تنجیس، کدام یکی مقدم است و این تعارض چه می شود؟ عام و خاص همیشه تعارض بدوی دارد. در مثل این تعارضات که اگر مخصص مفهوم باشد که اگر منطوق باشد عام و خاص است و تخصیص است و اما اگر مخصص مفهوم است، مفهوم می تواند مخصص باشد یا نمی تواند؟ محقق خراسانی می فرماید: این متعارضین یعنی عام یک طرف و قضیه شرطیه طرف دیگر متعارض، این متعارضین از چند صورت بیرون نیست، صورت اول این است که این متعارضین هر دو دارای عموم لفظی و وضعی هستند. صورت دوم این است که هر دو طرف متعارض اطلاق دارد، صورت سوم هم احد المتعارضین عموم بالوضع دارد و دیگری اطلاق. می فرماید اگر متعارضین هر دو عموم وضعی داشته باشد فرض کنیم که قضیه شرطیه هم بالوضع دلالت کند. اگر هر دو قضیه شرطیه و عام هر دو عموم بالوضع داشت می فرماید: کلام از صغریات احتفاف به قرینه می شود. برای هیچ یکی از این دو متعارض عموم منعقد نمی شود. هر کدام به وسیله عموم مقابل

محفوف به قرینه است. از این رو برای هر دو عام منعقد نیست و در صورتی که عموم برای هیچ یکی منعقد نبود نتیجتاً باید به اصول عملیه مراجعه کرد. و اما اگر متعارضین هر دو دارای اطلاق باشد، در این صورت می فرماید: اگر هر دو دارای اطلاق بود اصلا مقدمات حکمت تمام نیست. مقدمات حکمت عمدتاً دو تا است و سومی علی المبنا فرق می کند، مقام بیان و عدم نصب قرینه که قطعی است و یک مقدمه را محقق خراسانی اضافه می کند و یکی را هم سیدنا الاستاد. یک نکته قابل ذکر است در باب اطلاق و آن این است که مقدمات حکمت یک مقدمه دارد این را به اش می گویند تحقیق فوق تخصصی از محقق خراسانی. که مقدمات حکمت این است که بیانی در مقابل وجود نداشته باشد. اگر یک بیان متقابل وجود داشته باشد اینجا دیگر زمینه برای چینش مقدمات حکمت وجود ندارد. در نتیجه پس از شرح این نکته این نتیجه را گرفتیم که اگر متعارضین هر دو دارای اطلاق بود مقدمات حکمت تمام نیست که مقدمه مقدمات حکمت فراهم نیست.

ص: ۴۷۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ابواب طهارت، ب ۹، ح ۱، ط اسلامیه.

سوال:

پاسخ: صور را که تشقیق کردیم صورت اول این بود که هر دو دارای عموم وضعی باشد. صورت دوم این بود که هر دو دارای عموم وضعی نیست بلکه دارای اطلاقی است به وسیله مقدمات حکمت. هم عام و هم مفهوم و هر دو هم مطلق است. و اما محقق خراسانی می فرماید صورت سوم که یکی بالوضع باشد شمول و عمومش و دیگری شمول و عمومش با مقدمات حکمت باشد. و بعد از که هر دو از کار افتاد باید به اصل عملی مراجعه کرد. صورت سوم که یکی از متعارضین عمومش بالاطلاق است و دیگری بالوضع، در این صورت از قضیه طبیعتاً آنکه عمومش بالوضع است مقدم می شود بر آنکه عموم و شمولش بالاطلاق است. سرّ تقدم عام بر مطلق در بدو نظر این است که آن دلالتش بالوضع است و این دلالتش بر اطلاق به حکم عقل است. وضع ظهورش قوی تر از ظهور اطلاقی است. این وجه تقدم بدوی یا معروف. اما وجه تقدم عام بر مطلق را علی التحقیق می فرمایند بر این است که عام ظهورش و تحقق آن مشروط به عدم وجود اطلاق مقابل نیست و اما مطلق مقدمات حکمت مشروط است به عدم بیان که اگر بیان باشد زمینه برای چینش مقدمات حکمت فراهم نیست. با این شرحی که ایشان دادند، یک تتمه ای هم در آخر دارد و آن این است که این سه صورت از مسئله را که گفتیم و این خصوصیات و این احکام که اعلام شد، مربوط است به عام و مفهومی که در کلام واحد یا در دو کلامی که از هم فاصله نداشته باشند. و اما اگر عام و قضیه شرطیه در دو بیان جدا از هم باشند که فصل طویلی بین کلامین وجود داشته باشد، در این صورت باز هم همان سه صورت را تصویر کنید و همان احکام را ارائه بدهیم منتها با یک فرق و آن این است که در صورت فصل و صورت اول مسئله که عام و مفهوم هر دو عموم وضعی داشته باشد، عموم منعقد می شود. ظهور برای عموم محقق می شود. و همینطور صورت دوم که اطلاق باشد. چون با فصل هستند و بیان در معرض تحقق مقدمات حکمت نیست، مقدمات تمام است اطلاق برای هر دو صورت می گیرد. پس از تحقق ظهور در عموم برای هر دو هم برای عام و هم برای مفهوم در صورت اول و پس از تحقق اطلاق برای هر دو هم برای عام و هم برای مفهوم در صورت دوم می فرماید باز هم تکافو وجود دارد یعنی تعارض. منتهی می شود به تعارض و به دنبال اقوائیت در ظهور برویم به عبارت دیگر به دنبال مرجحات باید رفت. اگر مرجحی بود نوبت به مرجح نمی رسید در صورت اول، و در صورت دوم که ظهور برای عام منعقد است و اطلاق محقق است برای هر دو، تکافو می کنند و تعارض می کنند به مرجحات باید مراجعه کرد. از مرجحات محقق خراسانی اقوائیت در ظهور را مورد توجه قرار داده. یعنی مرجح دلالی، سایر مرجحات هم مطرح می شود. اگر مرجحی در کار بود که فهو المطلوب و اگر مرجحی نبود طبیعتاً تعارض نهایی می شود و تساقط و بعد از تساقط هم مراجعه به اصول عملیه. و صورت سوم این مسئله هم درست مثل صورت سوم آن مسئله قبلی است منتها در کفایه الاصول صورت سوم ذکر نشده که محققین بگویند که صورت سوم گویا در ضمن بوده و نیاز به ذکر نداشته. صورت سوم این می شود که احد المتعارضین عمومش بالاطلاق و احدهما بالوضع، انکه بالوضع است یتقدم علی ما هو بالاطلاق براساس آن شرحی که دادیم.

سوال:

پاسخ: ادات که مفهوم می آورد، خود ادات سر جای خودش محفوظ است، به ادات دست نمی زند. آن مفهومی که به وجود آمده، منطقه مفهوم وسیع بود، آن مفهوم را می توانید تضییق کنید به دلیل دیگری که از غیر ناحیه ادات آمده. ادات مقتضای حصر این است که اعلام کند تحقق مفهوم را.و بعد از که اعلام کرد تحقق مفهوم را، کار ادات تمام شد و تخصیص می دهیم و مقدم می داریم، عمومش را تخصیص می دهیم.

رأی و نظر محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تعارض بین عام و مفهوم است. در صورتی که تعارض در شکل عام و خاص باشد، آنچه را که شیخ انصاری فرموده اند مورد عنایت قرار می دهند. که اگر عموم و خصوص مطلق باشد قاعده کلی نداریم که بگوییم تقدم بر عام است یا تقدم بر مفهوم. این شبهه ایجاد نمی کند بر قانونی که بین عام و خاص است، آنجا عام و خاص کلیهما منطوقین هستند. اینجا عام منطوقی و خاص مفهومی است. در این صورت قانون کلی نداریم بلکه به قرائن و موارد به طور جزئی باید مراجعه کنیم. ممکن است دیده بشود که بعضی جاها تقدم بر عام و بعضی از موارد تقدم بر مفهوم. می فرماید: و اما اگر نسبت اعم و اخص من وجه شد، در این صورت اعم و اخص من وجه که مثالش را گفته بودیم «اکرم العلماء» و «اکرم الناس العدول». در این صورت که نسبت اعم و اخص من وجه می شود می فرماید هیچ یکی را بدون مرجح بر دیگری نمی توانید مقدم بدارید. همان تعارضی است که محقق خراسانی فرمودند و باید به آن قانون مراجعه کنید. (۱)

ص: ۴۷۸

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۵۰۱.

اما رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره تعارض عام با مفهوم

در کتاب محاضرات این بحث را عنوان می کننـد. که در این کتاب ایشان رأی محقق خراسانی و رأی محقق نائینی را مبسوط شرح می دهد. رأی محقق خراسانی را که خوب بخواهید بفهمید به مصباح الاصول یا به محاضـرات مراجعه کنید. رأی کفایه را آن طوری که حقش است خیلی روشن بحث می کند. هرچند گفته می شود که مناهج الوصول تالیف امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه شـرح بر کفایه الاصول است، ولی آنچه ما فهمیـدیم تعلیقه است نه شـرح، مطلب کفایه را هم دارد و عمدتا ایشان آراء خودشان را شـرح می دهند. اگر کسی تعلیقه و شرح فرق قائل باشد آن تعلیقه است نه شرح. و البته مطالب کفایه الاصول در ضـمن مناهـج الوصول هم اسـتفاده می شود. شـما که کفـایه الاصول را می خواهیـد تـدریس بکنیـد هم به مناهـج الوصول مراجعه کنید و هم به تقریرات سـیدنا الاسـتاد. بعد از شرح بیان محقق خراسانی به طور کامل و نقد و شرح بیان محقق نائینی با توضـیح و نقـد آنچه در نهایت امر می فرماید این است که در حقیقت بین عام و مفهوم تعارض وجود دارد، و تعارض بین عام که منطـوق است و قضـیه شـرطیه که منظـور مفهـوم است، در حقیقت برمی گردد به تعـارض بین المنطوقین. برای اینکه مفهوم دلـالـت التزامیه است و آن دلـالـت التزامیه هم گفتیم که اگر لـازم بین بالمعنی الاخص باشـد جزء دلالات لفظیه می شود و ثانیا دلـالـت التزامیه دلـالـت تبعیه است. به تبع دلالت منطوق است. و در حقیقت مخالفت با لازم مخالفت با ملزوم است. و نفی لازم نفی ملزوم است. بـا این توضـیح این دو تـا متعـارض یعنی عـام و مفهـوم در حقیقت می شـود دو منطوق متعـارض. در حقیقت تعـارض بیـن منطـوقین است. تعـارض بین منطـوقین دو قسم است: تعـارض بـدوی و تعـارض حقیقی یـا نهـایی. (۱) یـک نکته اخلاقی طلبه باید به نقل قول و نقل حکایت طوری ملتزم باشد که اگر حکایت را دقیق نقل نکند کذب است یا اگر مضمون را نقل کردیـد بگوییـد مضـمون این بود یا بگویید زبان حال و قالش این بود یا بگویید خلاصه با کمی تصـرفات. لذا بنده از اول عرض کردم که نقـل قول را که می کنم اینقـدر در نظر می گیرم که رأی مولف و محقق کنـار گذاشـته نشود امـا یک مقـدار تصـرفاتی است. تعـارض دو قسم است: تعـارض بـدوی و تعـارض نهـایی. ملاحظه کنیم قانون تعارض را دقیق ببینیم این دو تا متعـارض آیـا حـاکم و محکوم نیسـتند؟ اگر حـاکم و محکوم بود که اصـلا تعارضـی نیست و حـاکم مقـدم است. و یا ببینیم در تقـدم بین این دو متعارض اگر یک طرف را مقـدم کنیم طرف دیگری لغو می شود در اینجا هم تعارضـی نیست. «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»، بایـد اجتنـاب کنیم از لزوم لغویت و مقـدم بـداریم آن یکی را که از لغویت جلوگیری بشود. و اما اگر تعارض حل نشد و رسید به اعم و اخص مطلق طبیعتاً اعم و اخص مطلق شـبهه ای نیست که خاص مقدم بر عام است. در اینجا ما هیچ بحثی نداریم. اینکه می گفتید منطوق مقدم بر مفهوم است ما با یک شرحی آن مفهوم را منطوق خواستیم و دیگر تقدم منطوق بر مفهوم نیست. و امـا اگر نسبت اعم و اخص من وجه شـد، طبیعتاً در این صورت از مسئله به مرجحات مراجعه کنیم. اگر مرجحـاتی در کـار بود، فهو و اگر مرجحی نـداشتیم طبیعتـاً نوبت به تعـارض و تساقـط می رسـد و اصـل عملی بایـد مورد استفاده قرار گیرد. در مجموع صاحب معالم فرمودند تخصیص مقدم است و محقق قمی فرمودند اگر مرجحی نباشد تخصیص مقـدم است لانـه اشیع. نظر شـیخ انصـاری و محقق خراسانی و محقق نائینی در مجموع این شـد که تعارض می شود و تساقط. سیـدنا الاسـتاد هم همین مطلب را گفت منتهـا بـا یـک فرق که اگر نسبت اعم و اخص بود، خاص مقـدم است. اما تحقیق این است که بی هیچ اشـکال در حقیقت یک تعارض بدوی وجود دارد. و آنهایی که تخصیص را مقدم می دارند در حقیقت قائل به مرجح می شوند یعنی تخصـیص ترجیح دارد از نظر دلالی یا به وسـیله قرینه خارجی. و آنهایی که مثل محقق نائینی و سیدنا الاسـتاد و محقق خراسانی در نهایت امر می فرماینـد تعارض می شود بعـد از فقـدان ترجیح است و اما واقعیت امر این است که

بحث ما عام و خاص است. جایی است که عمومی است و مخصص مفهوم است. فرض ما اعم و اخص من وجه نیست، یک تصویر اعم و اخص من وجه یک فرض است. اما آنچه مفروض بحث است این است که بحث عام و خاص داریم و عام است و مخصص آن مفهوم است. و تحقیق این است که مفهوم به عنوان یک حجت شرعی براساس قول صاحب معالم و براساس رأی سیدنا الاستاد مفهوم یک لازم وابسته بدون انفکاک از منطوق یک حجت شرعی است، تخصیص به وسیله حجت شرعی ممکن است، نتیجتاً عام به وسیله مفهوم قابل تخصیص است.

ص: ۴۷۹

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۲۹۲.

استثناء متعقب به جملات متعدد ۹۳/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استثناء متعقب به جملات متعدد

به عبارت دیگر جملات متعقبه به استثناء. یکی از بحث ها در فروع عام و خاص این بحث است که جمله های متعددی به عنوان عموم ذکر بشود در نهایت یک استثناء واقع بشود، در این صورت این استثناء به همه آن جمله ها بر می گردد یا به جمله اخیر بر می گردد یا مشترک است. مثل همان مبحث قبلی در این رابطه آیه ۴ و ۵ سوره نور را در مثال آورده اند، «و الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده و لا تقبلوا لهم شهاده ابدا و اولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذلک و اصلحوا فان الله غفور رحیم»، اما طرح مسئله این است که چند جمله عام پشت سر هم ذکر بشود، یک استثناء در آخر آن بیاید مثل «اکرم العلماء و اطعم الفقراء و أحسن الی الزوار و أعن المسافرین» این جمله ها آمد در آخر«الا الفساق منهم»، حالا این استثنائی که در آخر بیاید آیا مربوط می شود به آن مورد اخیر یا مربوط می شود به همه آن جمله ها یا مشترک است بین ارتباط با همه و بین ارتباط با اخیر؟

سه قول در مسئله

محقق خراسانی این سه قول را ذکر می کند.

سوال: صورت اول با صورت سوم چه فرقی دارد

پاسخ: طرح مسئله این است که جمله های متعددی در پایان یک استثناء داشته باشد آیا آن یک استثناء برمی گردد به همه جمله های قبلی یعنی همه را استثناء کرده است «الا الذین تابوا» به همه آن سه مورد منطبق می شود که «فاجلدوا الا الذین تابوا، لا تقبلوا الا الذین تابوا هم الفاسقون الا الذین تابوا»، به همه اش، این یک قول. قول دوم بر می گردد فقط به جمله اخیر مربوط می شود «اولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا»، این دو قول شد. قول سوم این است که این استثناءمشترک باشد بین اینکه به جمیع برگردد یا به اخیر برگردد مشترک که بشود، طبیعتاً ظهور در هیچ کدام ندارد، برای هیچ یکی از دو مورد به طور مشخص بر نمی گردد اما بین این دو مشترک است، ارتباطش به هر یکی نیاز به قرینه دارد. این سه قول در کفایه الاصول اعلام شده است.

ص: ۴۸۰

قول چهارم

در مصادر دیگر قول چهارمی هم است قول به توقف که دیگر ما قول به توقف را دنبال نکردیم، اولا در متن ما نیامده است و ثانیا مربوط می شود به رأی ابناء عامه ابوحنیفه ظاهرا قائل به توقف باشد. این سه قول را عنوان کردیم و بررسی بکنیم آراء و قائلین و ادله.

بررسی آراء و قائلین و ادله

اما قول اول که استثناء به همه بر گردد. «الا الذین تابوا» به همه آن عموماتی که قبلا آمده است وارد می شود و همه آنها را تخصیص می دهد، جلد و عدم قبولی شهادت و فسق، هر سه تا را تخصیص می دهد که اگر توبه نکند نه فاسق اند و نه جلد بشوند و نه شهادت شان رد بشود. قائلین به این قول شافعی ها و از امامیه شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه است. می فرماید: استثناء به همه آن جملات برمی گردد. استدلالی دارد که جملاتی که با هم عطف به واو بشوند در حقیقت یک موضوع واحد تلقی می شود و در حکم جمله واحد است لذا ما اگر بگوییم که «رأیت زیداً و عمراً و بکراً» برابر است با اینکه بگوییم «رأیتهم» در حکم واحد است. و این عطف ها جمله ها را از هم جدا نمی کند. کل این موضوعاتی که به توسط واو عطف می شود در حقیقت ارتباط وثیقی دارند و حکماً قضیه واحده اطلاق می شود که طبیعی است در یک کلام هم واقع شده اند. و مثل اینگونه خطابات در عرف هم جاری و ساری است. بنابراین استثناء برمی گردد به جمیع. (۱)

ص: ۴۸۱

۱- العده، شیخ طوسی، ص ۳۲۰.

اما قول دوم که استثناء بر گردد به جمله اخیر

اما قول دوم که استثناء برگردد به جمله اخیر قائلین این قول عبارتند از محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه که می فرماید: استثناء و مستثنی منه یک وجود وحدانی دارند. استثناء با مستثنی اختلاف ندارند که استثناء واحد باشد و مستثنی منه متعدد. و امکان ندارد، شبیه این است که یک لفظ به چند معنا در یک آن استعمال بشود و محال است. اگر یک استثناء در یک استعمال چند تا مستثنی منه را در بر بگیرد می شود شبیه استعمال واحد در اکثر از معنی و این محال است. بنابراین استثناء و مستثنی منه و اضافه می کند حتی خود مستثنی همه یک وجود وحدانی دارند و تعدد ناپذیرند و استثناء واحد مستثنی منه متعدد را بر نمی تابد. (۱) این قول محققانه از محقق قمی بود و صاحب فصول هم این قول را تایید می کند که استثناء برمی گردد به جمله اخیره. (۲) این دو تا قول گفته شد با اختصار و با توضیح.

قول سوم که استثناء مشترک باشد بین اینکه برگردد به جمیع یا جمله اخیره

اما قول سوم که استثناء مشترک باشد بین اینکه برگردد به جمیع جملات قبلی و یا برگردد به جمله اخیر، در مثالی که سیدنا می فرماید «اکرم الفقهاء و الاصولیین و المتکلمین» بعد در این مثال «الا الفساق منهم»، ایا این فسقه بر می گردد استثناء بکند متکلمین را یا استثناء به همه آن سه تا برگردد، استثناء به اخیر دارد یا به همه این سه تا. این قائلین به این قول عبارتند از: ۱. سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این استثناء که در آخر جملات متعدده بیاید صحیح است که رجوع کند و ارتباط پیدا بکند به همه جمله های قبلی و همینطور صحیح است که ارتباط بگیرد با جمله اخیر ولکن ظهوری دیده نمی شود. ترجیحی در اینجا وجود ندارد. برگشتن و ارتباط داشتن استثناء هم به همه جملات و هم به جمله اخیر صحیح است خلاف ادبیات نیست، خلاف منطق نیست، می تواند اینگونه باشد. این را می فرماید« و الذی أذهب الیه هذا و یدل علی ذلک»، دلیلی که در این رابطه وجود دارد این است که اگر مولی بگوید «اکرم الفقهاء» تا آخر «الا الفساق منهم» برای مخاطب است که سوال بکند که استثناء مربوط است به همه یا استثناء مربوط است به جمله اخیر، این سوال جا دارد. این سوال کشف می کند از اشتراک که این استثناء حالت مشترک دارد. می تواند برگردد به همه جمله های قبلی و می تواند اختصاص داشته باشد به جمله اخیر. خلاصه دلیل ایشان این بود، ادله دیگری هم دارد که دلیل اولی و اصلی اش این باشد. (۳) و صاحب معالم قدس الله نفسه الزکیه کتاب معالم الاصول این مسئله که مبسوط ترین بحث درباره این مسئله در معالم است. مفصل بحث می کند. ادله اقوال را مفصل و در عین حالی که رأی خود ایشان بسیار در بحث های اصولی واضح است و اعلام می کند. مثل رسائل نیست که رأی شیخ را به سختی به دست بیاورید. حتی صاحبنظران درباره وجوب موافقت التزامیه محقق عراقی با محقق نائینی اختلاف نظر دارند که یکی می گوید شیخ قائل به وجوب موافقت التزامیه است دیگری می گوید قائل به وجوب موافقت التزامیه نیست. ولی معالم خیلی روشن است. اما در این مسئله چون خیلی مبسوط بحث کرده، رأی ایشان یک مقداری در حالت ابهام قرار دارد و در ضمن بحث ها که می فرماید آنچه از بیان ایشان استفاده می شود این است که می فرماید: استثناء در مثل چنین موردی مشترک است اما می فرماید فرق دارد رأی سید با مختار، سید ظاهر کلامش می شود مشترک لفظی اما مختار عند صاحب المعالم می شود مشترک معنوی، وضع واحد است، تعدد وضع در کار نیست تا مشترک لفظی به وجود بیاید. اگر این اختلاف نبود می فرماید در نتیجه نظر من با نظر سید موافق است. (۴) تا اینجا دو تا قائل را نسبت به قول به اشتراک تشخیص دادیم.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۲۹۲.

۲- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۲۰۸.

۳- الذریعه، سید مرتضی، ص ۲۴۹.

۴- معالم الاصول، شیخ سعید الحسن نجل شهید ثانی، از صفحه ۱۲۵ تا ۱۳۰.

محقق خراسانی قائل به اشتراک

و قائـل سوم هم به اشتراک خود محقق خراسـانی است. در همین مبحث محقق خراسانی قـدس الله نفسه الزکیه در ابتـداء کلام می فرمایـد «لا شکّ فی صـحه تعلق الاسـتثناء بالجمله الاخیره» و بعد می گوید «کما لا اشـکال فی صـحه الاسـتثناء بالنسـبه الی الجمیع». صـحت را که اعلام می کنـد تعیین نیست بعـد از صـحت اسـتعمال می فرمایـد ظهور وجود نـدارد. ظهوری که وجود نـدارد مـا نمی توانیم اسـتثناء را به یکی از این دو مورد اختصاص بـدهیم بنابراین برای هر یکی از دو مورد تعلق اسـتثناء ممکن است. نه ظهوری است و نه دلیـل دیگر. گفته می شود که قـدر متیقن اخیره باشـد. جواب این است که قـدر متیقن اولاـ به طور قطعی معلوم نیست، هر جا که قـدر متیقن است باید قطعا معلوم باشد که قدر متیقن است. لذا خلف است که قدر متیقن است و قطعی نیست. اینجا معلوم نیست و اسـتثناء ممکن است مربوط باشد به همه. و ثانیاً در حد یک اسـتحسان نمی تواند دلیل باشـد برای ما و اسـتحسان کافی نیست. لذا احتمال دارد که تعلق بگیرد اسـتثناء به همه جمله های قبلی و احتمال دارد که تعلق بگیرد به جمله اخیر و از آنجا که ظهور وجود ندارد لذا تعیین هر یکی از این دو مورد نیاز به قرینه دارد.

سوال و جواب

یـک سوال و جوابی را تـذکر می دهـد که صـاحب معالم و محقق قمی در آن رابطه بحث کرده انـد با مبنای ایشان تطبیق نمی کنـد تحت عنوان اشـکال و جواب نسـبت به اسـتعمال معنـای حرفی به موضوع له یا متعلق عام. چون که مشـهور و معروف این است که حروف از قبیل وضع عام و موضوع له خاص باشد، مبنای محقق خراسانی اسـتثناءً عامین بود. در اینجا استثناء که ادات است و حرف است، اگر جملات متعددی را شامل بشود استعمال لفظ وضع خاص به موضوع له عام، یا وضع عام به موضوع له عام که خلاف مبنای مشـهور است. می فرمایـد این مطلب که ادات اسـتثناء را مربوط بکنیم به جمیع صـدمه ای به آن مبنای ما وارد نمی کنـد. چون اصـلا اینجـا اسـتعمال وضع عـام به موضوع له عـام یـا اسـتعمال وضع خاص به موضوع له عام نیست بلکه اسـتثناء همان یک مورد خاص را تحت عنوان اخراج شامل می شود در مقام لحاظ. اما مخرج متعـدد می شود آن مخرَج اضافه هـای اخراج است، اضافه ها جزء موضوع له یا در مقام لحاظ وضع دخل نـدارد. اخراج واحـد است و تعـدد در خارج است که مربوط می شود به مخرج، آن جمله ها که متعـدد هسـتند اضافه های اخراج واحـد هسـتند این اخراج واحـد اضافه های متعـدد دارد، اضافه های متعدد تعددی مقام لحاظ و تعددی در موضوع له و وضع ایجاد نمی کند.

سوال:

پاسخ: قدر متیقن تعریف دارد از خودش. اینکه می گویید متیقن در آن گنجانده شده و قدر متیقن باید قطعی باشد. اینجا قدر متیقن که ادعاء می شود قطعی نیست چون جزئی است ولی قطعی نیست. ممکن است این استثناء وضع شده باشد که استعمال بشود برای همه جمله ها و ممکن است به شکل مشترک باشد. قطعا برای جمله اخیر وضع شده باشد چنین قطعیتی وجود ندارد. همیشه قدر متیقن جزئی نیست، قدر متیقن یعنی قسمت قطعی مطلوب است. نکته ای که اگر به کفایه مراجعه کنید در آخرش می فرماید: به اصاله الحقیقه هم نمی شود مراجعه کرد. چون اصاله الحقیقه اعتبارش بنای عقلاء است و مربوط می شود به ظهورات اگر اصاله الحقیقه تعبدی داشته باشیم ممکن است که نداریم. و اما محققین تاریخ اخیر محقق نائینی سیدنا الاستاد و سیدنا الامام خمینی، تفصلی را محقق نائینی آورده است و سیدنا الاستاد و سیدنا الامام الخمینی همان تحقیق و رأی محقق نائینی را دنبال کرده اند.

رأی محقق نائینی

این محقق می فرماید: این استثناء و این مسئله تفصیل دارد. تفصیل این است که اگر در جملات در هر جمله ای موضوع مستقل ذکر بشود و تکرار بشود در این صورت استثناء بر می گردد به جمله اخیر. چون در هر جمله ای که موضوع ذکر شده آن جمله از جمله قبلی جدا شده است. استقلال دارد. سه جمله است، پشت سر هم است ولی مستقل است. اگر موضوع ذکر نشود یک موضوع باشد و بعد آخر یک استثناء بیاید در این صورت استثناء مربوط می شود به همه آن جمله ها. به همان ترتیبی که شیخ طوسی فرمودند که عطف به واو همه این موارد را در حقیقت به حکم مورد واحد درآورده است. مثلا «اکرم العلماء و الشیوخ و السادات و الضیوف الا الفساق منهم» اینجا می بینیم که موضوع تکرار شده است اما حکم تکرار نشده است. یا بگوییم حکم تکرار بشود و موضوع تکرار نشود «اکرم العلماء و احسن الیهم و جالسهم الا الذین فسقوا»، استثناء بر می گردد به همه چون موضوع واحد است و موضوع متعدد نیست، استثناء بر می گردد به همه. و اما اگر موضوع متعدد بود، موضوع در هر قضیه ذکر شد، «اکرم العلماء و جالس العلماء و احسن الی العلماء» در این صورت هر جمله با جمله دیگر جداست. جمله ها با هم جدا و مستقل اند و آن جمله اخیر که باقی می ماند استثناء بر میگردد به جمله اخیر. این تفصیل را که محقق نائینی آورده است، درباره آیه ای که گفتیم موضوع تکرار نشده است، فقط «الذین یرمون» فرض کنید «الذین یرمون» یعنی فجره، فقط این فجره واحد است سه تا عام آمد عموم جلد و عموم رد شهادت و عموم فسق، آخرش که استثناء آمد بر می گردد به همه چون که در جملاتی که موضوع مستقلا ذکر نشده باشد با ضمیر و واو عطف ارتباط داشته باشد با قبل در حقیقت در حکم جمله واحد است. [(۱)] این تفصیل را ایشان آورد و سیدنا الاستاد و امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه همین تفصیل محقق نائینی را متابعت کرده اند و می فرمایند اگر موضوع در هر جمله از جملات قبلی تکرار بشود هر جمله از جمله دیگر جدا شده است و استثناء بر می گردد به جمله اخیر. و اما اگر تکرار نشده باشد مثل آیه شریفه که سیدنا الاستاد عدم تکرار موضوع را مثال می زند به آیه شریفه، اگر تکرار نشده باشد استثناء بر می گردد به همه. فقط سیدنا الاستاد و محقق نائینی هر دو می فرماید اگر تکرار نشده باشد بر می گردد به همه ولی امام خمینی می فرماید اگر موضوع تکرار نشده باشد استثناء درست مثل رأی و نظر محقق خراسانی مشترک می شود بین اینکه برگردد به همه یا برگردد به جمله اخیر. [(۲)] آراء گفته شد.

۱- فوائد الاصول، محقق نائینی، ج ۲، ص ۵۵۴.

۲- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۳۰۷.

جمع بندی

حقیقت مطلب این است که در این مسئله سه تا قولی که از مشهور گفته بودیم همان سه تا قول است. این قولی که محقق نائینی و سیدین هم متابعت کردند بسیار مطلب خوبی است ولی خارج از محدوده بحث است. آنها هم قطعا توجه دارند که اگر موضوع ذکر بشود جمله مستقل می شود لذا هیچ کدام از قدماء تعرض نکرده اند. چون این تفصیل مورد بحث نیست، مورد بحث فقط آن موردی است که موضوع تکرار نشده باشد. اگر موضوع تکرار نشده باشد برگردانند به جمیع یا به جمله اخیر. اگر تکرار شده باشد جمله های مستقل در کلام بیاید، یک جمله آخر یک استثناء داشته باشد جایی برای بحث وجود ندارد، از محدوده بحث خارج است. این مطلب خیلی حرف خوبی است ولی این در محدوده بحث نیست و از محدوده بحث خارج است. محدوده بحث فقط یک مورد است که موضوع واحد است و جمله ها متعدد است. علی التحقیق تمام آراء بر این اند که استثناء به همه برمی گردد منتها آنکه می گوید به اخیر بر می گردد مثل محقق قمی و صاحب فصول به دلیل اقربیت اما اگر اقربیت و قدر متیقن را ما گفتیم در حد یک استحسان است، خود آن بزرگان آن محقق قمی و صاحب فصول مطلب را که اعلام می کند دغدغه در بیان شان دیده می شود. بنابراین اخذ به ظاهر، ظهور عرفی و بافت کلمات و بیان شیخ طوسی و رأی محقق نائینی و سیدنا الاستاد که اگر موضوع تکرار نباشد برمی گردد به همه و مقتضای ادبیات این است که برگردد به همه جمله ها، چون ارتباط محفوظ است بر نگشتن و عدم ارتباط دلیل می خواهد، ارتباطش مطابق اقتضای بیان و ترکیب است.

ص: ۴۸۵

تخصیص کتاب به وسیله نصوص و روایات ۹۴/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تخصیص کتاب به وسیله نصوص و روایات

ایـن یـک بحـث مهمی است در بحث عـام و خـاص و آثـار عملی و تحقیقی دقیقی دارد و جزء مسـائلی است که صـاحبنظران دربـاره صـحت و جواز آن اختلاـف نظرهـای شدیـدی دارنـد. طرح مسـئله از این قرار است که اگر کتاب آیات قرآن عمومی داشته باشد این عموم به وسیله آیه دیگری از قرآن قطعاً قابل تخصیص است. و اما این آیه قرآن که عام است به وسیله روایت نصّ معتبر، خبر واحد قطعی الحجه قابل تخصیص است یا قابل تخصیص نیست؟

تخصیص کتاب به وسیله خبر متواتر قطعا جایز است

در ابتداء گفته می شود که آیه قرآن یعنی کتاب عموم کتاب به وسیله خبر متواتر قطعاً قابل تخصیص است، چون که تخصیص قطعی به قطعی بلا اشکال است. همانطور که قرآن قطعی است، خبر متواتر در تعبیر کوتاه خبر قطعی. بنابراین در این تخصیص نه اشکالی وجود دارد و نه اختلافی وجود دارد که می شود تسالم. بلا اشکال و بلا اختلاف اگر با هم جمع شد سر از تسالم در می آورد. و امـا دربـاره تخصـیص کتاب به وسـیله خبر واحـد منتها خبر واحـدی که قطعی الحجه باشـد. حجیت و اعتبارش قطعی باشـد. به وسـیله چنین خبری قابل تخصـیص است یا نیست؟ اختلاف نظر در حد قابل توجهی وجود دارد. اولاً طبق تعبیر سیـدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه این اختلاـف جزء اختلافات بین الفریقینی است به این معنا که براساس مسـلک و طریقت ابناء عامه کتاب به وسـیله خبر واحد قابل تخصـیص نیست اطلاقاً. اگر اختلافات جزئی بین آن دسته باشد قابل توجه نیست. می توانیم به مصادرشان هم مراجعه کنیم. و اما در بین امامیه به طور کلّ اختلاف وجود نـدارد. این مطلبی است که سیـدنا الاسـتاد قدس الله نفسه الزکیه در مورد طرح مسئله از نظر آراء بیان می کند. تفصیلش را ان شاء الله در همین بحث تعرض می کنیم.

ص: ۴۸۶

مروری بر اقوال صاحبنظران

در این مجموعه در صدر سیدنا الاعظم سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره جواز تخصیص و عدم جواز تخصـیص اقوال متعددی است اما چیزی که ما انتخاب می کنیم این است که تخصـیص جایز نیست اطلاقا و تفصـیلی هم قائل نیستیم. برای اینکه ما می گوییم تخصـیص جایز نیست مگر در صورتی که تعبد به خبر واحد از سوی شرع به ما الزام شده باشد. در این صورت جایز است. و بعد می فرماید: پس از آنکه ما گفتیم و رسیدیم به این نتیجه که از سوی شرع درباره اعتبار خبر واحـد و اعتماد به خبر واحـد الزامی وجود نـدارد، از اساس دیگر داعی نـداریم بر اینکه بگوییم کتاب به وسـیله خبر واحد تخصـیص می خـورد. چـون مجوز این بود که از سوی شـرع الزام بر تعبـد به خـبر واحـد ثـابت باشـد. چون الزام اینچنین ثـابت نیست، لـذا خبر واحـد که از اساس الزام در تعبد ندارد نمی تواند کتاب را تخصـیص بدهد. بعد همین مطلب را ادامه می دهد، در ضمن عبارت بسیار ظریف و لطیف و به ظاهر به سادگی قابل فهم نباشد، لذا ما در بحث حجیت خبر گفته ایم که رأی سید

مرتضـی درباره حجیت خبر به عکس اعلام شـده. آنکه می گوییـد اجماع ادعاء می کند به عدم حجیت، عدم حجیت خبر غیر قطعی الصـدور بعـد می گوید اگر خبر واحد هم باشد، قطعی الصدور باشد اعتبار دارد. (۱) مـا هم در بحث رجال اعتبار را که ثابت کردیم یعنی اعتبار قطعی است. بنابراین رأی سـید در همان حجیت خبر که در هاله ابهام مانـده باشد، اینجا هم در ضـمن سوال و اشـکال که سوال این است که دیـده ایم ادل دلیل بر وجود شـئ وقوع آن است، دیده ایم که خبر واحد عموم کتاب را تخصـیص زده، چه می شود؟ میفرمایـد: تخصـیص معلوم به معلوم که اشـکالی وارد نمی کند. آنجا جاهایی است که خبر مفید علم است، ما که اشـکال می کنیم خبری که مفیـد ظن باشـد یا به عبارت دیگر پایه و اساس آن ظن باشد، خبر ظنی بر پایه ظن استوار باشد نمی تواند کتاب را که قطعی الصدور است تخصیص بزند.

ص: ۴۸۷

۱- الذریعه، سید مرتضی، ج ۱، ص ۳۱۴. .

قول دوم شیخ طوسی

۲. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه در یک قسمت از بحث قبل از عنوان کردن خبر واحد می فرماید: تخصیص کتاب به سنت مما لا خلاف فیه. و بعد می فرماید: موارد کثیری هم واقع شده است، به عنوان مثال آیات ارث در سوره نساء که «للذکر مثل حظ الانثیین» و الی آخر. این آیه تخصیص خورده به یک روایت که خبر واحد است و قطعی الحجه است و آن روایت عبارت از این است که لا میراث للقاتل، پسر است فرزند است طبق آیه ارث می برد اما «لا میراث للقاتل» که در صحیحه هشام بن سالم آمده. این صحیحه تخصیص داده و این حکم متسالم علیه عند الاصحاب است و شکی درباره آن نیست. بعد صفحات بعدی که می رسد عنوان می کند تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد، می فرماید: اختلاف نظر وجود دارد اما رأی به عدم جواز اطلاقا، رأی به جواز اطلاقا، رأی به تفصیل بین مخصص منفصل و مخصص متصل به این صورت که اگر خود کتاب به مخصص متصل کتابی تخصیص خورده باشد جایز نیست تخصیصش به وسیله روایت. اما اگر به مخصص منفصل کتابی تخصیص خورده باشد عام مجاز می شود و تخصیصش به وسیله خبر واحد معتبر مجاز می گردد. خود ایشان می فرماید: «و الذی اذهب الیه» آنچه که من انتخاب کردم و رأی صحیح پیش ماست این است که «لا یجوز التخصیص اطلاقاً»، تخصیص کتاب به خبر واحد جایز نیست اطلاقاً، منظور از اطلاق رفع این تفصیل است. اولا این اشکال را مرتفع کنید که آنجا گفت لا خلاف و اینجا می گوید «الذی اذهب الیه لا یجوز اطلاقاً» (۱) ،

ص: ۴۸۸

۱- العده، شیخ طوسی، ص ۳۴۴.

جواب از اختلاف در کلام شیخ طوسی

این دو کلام با هم اختلاف داشته باشند، جوابش این است که آن خبر متواتر است. یکی از اصطلاحاتی که در علم الحدیث داریم این است که به خبرمتواتر سنت می گوییم. آنجا که گفت جایز است تخصیص کتاب به سنت یعنی به خبر متواتر، اینجا خبر واحد است. پس بین دو کلام و دو بیان تعارضی نیست بلکه تایید مطلب است. دلیلی هم اقامه می کند، می فرماید: دلیل ما بر عدم جواز تخصیص این است که کتاب قطعی الصدور است، خبر واحد ظنی الصدور است و بدون هیچ تردید دلیل قطعی به واسطه دلیل ظنی تخصیص نمی خورد و الا کار منتهی می شود به تقدم ظنی بر قطعی. لذا این تخصیص اصلا امکان ناپذیر است. کتاب که قطعی الصدور بودن را با خود ذاتی دارد و به توسط اخبار آحاد و خبر واحد که ظنی الصدور است تخصیص بدهید، به مشکلی برمی خورد که قابل توجیه نخواهد بود. به همان سبک مطلب را ادامه می دهد تا یک سوال و جواب می رسد که آیات قرآنی داریم که به وسیله روایات قطعاً تخصیص خورده، مثال بارز آیات ارث و همینطور آیات در برابر نصوصی که از طریق ابناء عامه آمده، قطعاً آیات قرآن تخصیص خورده به وسیله روایات، هم از طریق اهل بیت برای اتباع اهل بیت و هم برای ابنا عامه از طریق روایات وارده از طریق ابناء عامه قطعی است، مثلا همین لا میراث للقاتل که یکی از قواعد فقه است. در این رابطه شکی نداریم و این روایت خبر واحد است و جای توجیه ندارد که سنت و خبر متواتر است. و قطعاً تخصیص صورت گرفته. در جواب این اشکال می فرماید که این مورد یا مثل این چنین مورد «مما اجمع الاصحاب علیه و عملوا به و هو قطعی و کیف یجوز التخصیص بخبر لا یعلم صحتها»، در جواب این اشکالی که هیچ توجیه نداشت بسیار بیان عالی فرمودند که در چنین مورد که تخصیص به وسیله روایت صورت گرفته است، خبر واحد است ولی قطعی است، اگر خبر واحد قطعی باشد درست است می تواند تخصیص بدهد ولی از کجا معلوم است کلّ اخبار آحادی که علم به صحت و صدورش نداریم ظنی الصدورند، بنابراین نتیجه این شد که اگر خبر واحد اعتبارش قطعی باشد، می تواند تخصیص بدهد اما اگر خبر واحد اعتبارش قطعی نیست، اعتبارش ظنی است او نمی تواند تخصیص بدهد. که این دو رأی را با توضیحات توجه فرمودید، نتیجه ای که از توضیح این دو قول به دست آمد این است که کتاب به وسیله خبر واحدی که اعتبار قطعی داشته باشد قابل تخصیص است اما به وسیله خبر واحدی که اعتبار قطعی ندارد قابل تخصیص نیست.

ص: ۴۸۹

قول صاحب معالم

۳. صاحب معالم می فرماید: تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد ممکن است. آن استدلالی که ایشان همیشه دارد این است که مقتضی موجود و مانع مفقود است. مقتضی موجود است اعتبار است، مانع مفقود است مانعی از اعتبار وجود ندارد. مخصص اعتبار دارد و مقتضی موجود است و عام هم قابلیت دارد، مانعی هم وجود ندارد که منع اعتبار کند یا منع تخصیص کند. این قول با این اختصار اعلام می دارد که تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد ممکن است. (۱)

قول محقق قمی

۴. محقق قمی می فرماید: این مسئله محل اختلاف است ولی الاظهر این است که تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد جایز است و این رأی موافق است با رأی و نظر اکثر محققین. دلیلی که می توان به عنوان دلیل اصلی از سوی محقق قمی برداشت کرد این است که این مطلب در عین حالی که مانعی ندارد طبق قاعده است و واقع شده است. برابر بودن آن طبق قاعده و وقوع آن در فقه برای ما کافی است. و بعد هم اضافه می کند که شیخ طوسی در فقه به وسیله خبر واحد عمومات قرآن را تخصیص داده است و ملتزم شده است به تخصیص عموم کتاب به وسیله خبر واحد. پس دلیل محقق قمی این است که این تخصیص طبق قاعده است و واقع هم شده است و در فقه مورد عمل اصحاب است، اصحاب هم به این قاعده یا به این نظام ملتزم اند. (۲) آنگاه اشکالاتی را مطرح می کند که ما اقوال را گفتیم بعد اشکالات را می گوییم ان شاء الله.

۱- معالم الدین، شیخ سعید حسن نجل شهید ثانی، ص ۱۴۰.

۲- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۳۱۰.

قول پنجم

قول پنجم: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد محل اختلاف بین صاحبنظران است ولی «الاقرب عندی جواز التخصیص» موافق با رأی و نظر اکثر محققین. (۱) که از این محققین می توانیم اینها را نام ببریم صاحب معالم، محقق قمی و قبل از آن علامه حلی در کتاب تهذیب الاصول این اعاظم همه بر این اند که تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد درست و جایز است و اشکالی نیست. شیخ انصاری استدلالی که داشته باشند ما از ضمن کلام شان دلیلی که استفاده می کنیم مشابه آن دلیلی است که محقق قمی فرموده باشد و عمدتاً در بحث استدلالی شان به رفع اشکالات مبادرت می کند. لذا ادله به عنوان یک دلیل مستقل فقط محقق خراسانی بر آن تکیه می کند. از بیان شیخ انصاری هم استفاده می شود روایاتی قطعاً صادر شده از سوی معصومین علیهم الصلاه و السلام که عموم کتاب را تخصیص زده اند و سیره اصحاب یا اجماع عملی هم مستقر است بر اینکه عموم کتاب به وسیله خبر واحد قابل تخصیص است و این تخصیص در موارد متعددی هم وارد شده است از جمله در مورد ارث که بسیار به وضوح مطلب مشاهده می شود. در نتیجه صاحبنظران اصولی از متاخرین تا اینجا دیدیم که هیچ اختلافی نداشتند. صاحب معالم، محقق قمی و شیخ انصاری که اینها از متاخرین هستند و از قدماء که سید و شیخ بود دیدیم که نظرشان با یک واشکافی نسبتا عمیق بر این شد که تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد کار ممکنی است. نتیجه تا اینجا این شد اما رأی محقق خراسانی و سیدنا الاستاد که به ادله مجوزین اشارت هایی دارند ان شاء الله با ادله مانعین جلسه فردا ان شاء الله.

ص: ۴۹۱

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۲۱۰.

بحث و تحقیق درباره جواز تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد ۹۴/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث و تحقیق درباره جواز تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد

مسئله شرح داده شد، آراء قدماء گفته شد و رأی سید علم الهدی و شیخ طوسی گفته شد، رسیدیم به رأی و نظر متاخرین رأی محقق قمی و صاحب معالم هم ذکر شد تا منتهی شد به شرح نظر شیخ انصاری. گفته شد که محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: حجتی که مجوزین می تواننـد اقـامه کننـد عبـارت از این است که جمـع بین دلیلین اولی از طرح آن است. یعنی براساس قاعده جمع باید قائل به تخصیص شد. (۱) توضیح مسئله از این قرار است از کتاب عامی داریم و از خبر واحد خاصی، اینها در تعارض قرار می گیرند، اگر خاص را اخذ کنیم مورد اسـتناد قرار بدهیم عموم عام را تصرف می کند. قسمتی از عموم عام را تضـییق می کنـد. اما در مجموع عام و متن به سـلامت و قوت باقی است. و اما اگر عموم عام را مقـدم بداریم خبر واحد کاملاً از بین برداشـته می شود، موجب لغویت یک دلیل فقهی شـرعی می شود. براساس اجتناب از لغویت برای اینکه ما اذعان داریم خبر واحد معتبر یک دلیل شـرعی است و برای اجتناب از لغویت یک دلیل شـرعی از خاص اسـتفاده می کنیم و عام هم که یک مختصـر تضـییقی به عمل آمـده، به اشـکال خاصـی برنمی خورد از این رو طبق قاعـده می توان بگوییم که تخصـیص کتاب براساس خبر واحد جایز و صحیح است. این اصلی ترین دلیل محقق قمی بود که دیروز هم اشاره شد.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۳۱۰.

نظر و رأی شیخ انصاری

و اما شـیخ انصاری قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیل عمده ما در این رابطه اولاً اجماع است که از منابع مختلفی اجماع را نقل می کنـد از جامع المقاصـد و معتبر و کشف اللسان. و خودشان می فرماید که کلام خودشان اعتبار دارد شـیخ انصاری می فرمایـد اجماع است. و بعد سـیره مسـتمره اصـحاب که گفتیم آن هم می شود اجماع عملی و سـیره مسـتمره در حدی است که شامل خود شـیخ طوسی هم می شود. که شیخ و محقق در فروع فقهی مواردی عموم کتاب را تخصیص می دهد به خبر واحد. (۱)

سوال:

پاسخ: شـیخ طوسـی و سید نظرشان در ابتداء چیزی است و علی التحقیق چیز دیگر. در ابتداء می فرمایند که تخصیص به وسیله خبر واحـد درست نیست اما بعـد از بحث به اینجا می رسـد که اگر خبر قطعی بود و قطعی الصدور بود هرچند واحد بود، آنجا می شود منتها آنجا تخصیص معلوم به معلوم است. تخصیص کتاب به خبر متواتر بلا خلاف است. و اما به وسیله خبر واحد اگر قطعی الحجه باشد، شیخ و سید هم تخصیص را اعلام می دارد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بعضی از افاضل

دلیل دیگری را هم در این رابطه اقامه کرده اند. این بعض از افاضل بعضـی از محشـی ها نسبت داده اند به محقق قمی ولی من کلام محقق قمی را گفتم. و بعضـی از محشی ها گفتند که این بعض از افاضل معلوم نیست کی باشد. بعضی از افاضل فرموده انـد اگر عموم کتاب را به وسـیله خبر واحـد تخصـیص نـدهیم بایـد از تمامی اخبار آحاد رفع یـد کنیم. چون هیچ خبر واحدی نیست مگر اینکه به وجهی بـا عمومـات قرآن یـک نوع تعارضـی دارد. بنـابراین اگر بخواهیم عمومات قرآن را بگیریم دیگر از خبر واحـد بـالمره رفع یـد کنیم و این کـاری است که فقه و مـذهب قبول نمی کنـد. خود اقتضـاء مـذهب بر خلاف این است. اجتهاد و استدلال مبتنی بر حجیت خبر واحد است. بعد از که این سه دلیل اقامه شد، می رسیم به رأی محقق خراسانی.

ص: ۴۹۳

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۲۱۰.

رأی محقق خراسانی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه از جمع این ادله دو تا دلیل را انتخاب می کند که یکی عبارت است از سیره مستمره اصحاب، سیره را می گوید قابل انکار نیست و استمرار دارد بر اینکه عموم کتاب را به وسیله خبر واحد تخصیص می دهد. و این دلیلی که شیخ انصاری فرموده بود که بعضی از افاضل فرموده محقق خراسانی هم به آن اشاره می کند که اگر بناء بشود به توسط خبر واحد عموم کتاب را تحدید و تخصیص ندهیم باید از حجیت خبر واحد بالمره دست برداریم و موجب لغویت حجیت خبر واحد می شود از اساس. ایشان با این دو دلیل اکتفاء می کند و چیزی که اضافه دارد این نکته است که یک اشکال را جواب می دهد. می فرماید: اگر اشکال شود که عمل اصحاب براساس قرائن است، بعد از که قرائن بود خبر واحد هرچند واحد باشد، اما اگر قرائن قطعیه داشت منضم می شود و در ردیف خبر متواتر قرار می گیرد. پس تخصیص در حقیقت به وسیله خبر واحد نیست بلکه تخصیص به وسیله خبر محفوف به قرائن قطعیه است که تقریبا می شود از سنخ تخصیص عموم کتاب به خبر متواتر. این اشکال را مطرح می کند، جواب این اشکال را هم می فرماید که این اشکال وارد نیست برای اینکه قرائن در حد ذات خودش محدود است و مشهود است. منظور از قرائن در باب خبر واحد که محفوف به قرائن می گوییم قرائن قطعیه نه یک قرینه حالیه و یک قرینه اعتمادی. پس آن قرائن دو تا خصوصیت دارد: مشهود است چون خیلی زیاد و برجسته است و محدود است. و ما گفتیم عمل اصحاب مستمرّ است، یک بدنه ای که تا زمان معصوم ادامه دارد. این بدنه معصوم در قالب قرائن محدود و مشهود نمی گنجد. بنابراین این اشکال هم وارد نیست. بنابراین خبر واحد معتبر می تواند عموم کتاب را تخصیص بدهد و دلیل عمده در این رابطه می تواند اجماع و سیره اصحاب باشد و بعد از که اجماع و سیره بود ادلّ دلیل هم وقوع این تخصیص است که در موارد متعدد مخصوصا در باب میراث، آیات میراث به وسیله خبر واحد معتبره که در صحیحه هشام بن سالم «لا میراث للقاتل» تخصیص خورده. مطلب از لحاظ استدلال کامل شد.

تخصیص کتاب به خبر واحد معتبر طبق قاعده خود تخصیص است

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را شرح می دهد و می فرماید: تخصیص کتاب به خبر واحد معتبر طبق قاعده خود تخصیص است. قاعده تخصیص این است که یک عامی داریم و یک خاصی مربوط به آن عام داریم و هر دو از نظر اعتبار دارای اعتبار هستند. در عام و خاص درجه بندی اعتبار از حیث صدور مطرح نیست، آنکه از سوی شرع اعتبار دارد در حد اعتبار که رسید در یک حد قرار می گیرد. بنابراین عموم عام می شود یک اصاله العموم. و تخصیصی که مربوط به آن باشد توسط حجیت خبر قرینه می شود برای این عام. و ارتباط کتاب با حجیت خبر مثل ارتباط ذوالقرینه با قرینه است. براساس قاعده تخصیص که قاعده در تخصیص رابطه قرینه با ذو القرینه است و باید از قرینه استفاده بشود که در حقیقت برای تبیین و تحقیق و توضیح ذو القرینه قرینه آمده است. و این رابطه یک رابطه قرینی است و هیچ اشکالی نیست. بنابراین تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد معتبر بنابر قاعده تخصیص است بلا اشکال (1) . بنابراین نظر اکثر محققین یا حتی اجماع بر تخصیص است. و آنهایی که قائل به تخصیص نیستند هم توجیه دارد که گفته شد. سیدنا الاستاد دلیل اصلی که در این رابطه اقامه می کند این است که می فرماید: «لا خلاف بین الطائفه الامامیه علی جواز تخصیص الکتاب بالخبر الواحد المعتبر». این در حقیقت یک مطلب بسیار مهمی است که بوی تسالم استشمام میشود. اگر صحبت از «لا خلاف بین الطائفه الامامیه» به میان بیاید در حد تسالم نزدیک می شود. از سوی دیگر نظر طوسی و سید علم الهدی را هم دیدیم.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۰۹.

تعبیر سید الخویی به لا خلاف بین الطائفه الامامیه

لذا بعضی از محشی ها می گویند تعجب می کنیم که سید الخویی چرا اینگونه گفته است. شرحش را دادم که اینکه سید می گوید لا ـ خلاف بین الطائفه الامامیه کاملا ـ درست است منتها ما گفته بودیم یکی از علائم اجتهاد این است که محقق کلام فقهاء را بفهمد. فهم اقوال فقهاء این تعبیر اجتهادی است. اینهایی که اشکال می کنند اشکال شان هم وجه دارد چون ورودی کلام سید و ورودی کلام شیخ صریحاً اعلام می کند که «الذی أذهب لا یجوز تخصیص الکتاب بالخبر الواحد»، بعد در بین کلمات از خود شیخ سوال شد که در مورد لا میراث للقاتل چه می گویید؟ جواب دادند که آن خبر هرچند خبر واحد است ولی آن خبر واحد هم اصحاب اعتناء کرده اند و عمل کرده اند، آن خبر اعتبارش قطعی است. از اینجا یک جمله دیگر هم این است که مشهور و معروف این است که سید مرتضی می گوید اجماع بر این است که خبر واحد حجت نیست، آن را گفتیم که خبر واحدی که اعتبارش قطعی نیست حجت نیست و اجماع هم است. اما کلمات سید را خوب بفهمیم در آخر می رسیم که خبر واحدی که اعتبارش قطعی و کامل است، قطعاً حجت است. لذا شیخ طوسی و سید علم الهدی قدس الله اسرارهم هم در آخر می فرماید: اگر خبر واحد قطعی الصدور باشد، می تواند عموم کتاب را تخصیص بدهد. پس تخصیص عموم کتاب به وسیله خبر واحد کار ممکنی است. حداقل می توان گفت که سید علم الهدی و شیخ طائفه قدس الله اسرارهم فی الجمله قائل است تخصیص را قطعاً در حد موجبه جزئیه قائل است. بنابراین کلام سیدنا الاستاد که می فرماید «لا خلاف بین الطائفه الامامیه» درست است و اشکالی در آن وجود ندارد عند التحقیق و التدقیق.

ادله مانعین

از محقق قمی و شیخ انصاری و محقق خراسانی هم تقریبا ادله را کامل آورده منتها با تعابیر کوتاه. به طور عمده آنچه به عنوان ادله عدم جواز تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد مورد استناد قرار می گیرد از این قرار است:

کتاب قطعی الصدور و خبر واحد ظنی الصدور است

۱.کتاب قطعی الصدور است و خبر واحد ظنی الصدور است، لذا ما گفتیم اگر خبر متواتر باشد که قطعی الصدور باشد جایز است تخصیص اما خبر واحد که ظنی الصدور این توان را ندارد. عموم به قوت خودش تمام قلمرو خودش را شامل می شود و اجازه ورود برای تخصیص در قلمرو خودش نمی دهد. این اصلی ترین دلیل است که گفته شده است. اما دلیل دوم گفته می شود که این دلیل را محقق حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مدرک اعتبار حجیت خبر اجماع است. اجماع از یک سو دلیل لبّی است و جایی که شبهه باشد یا دلیل معارضی باشد، دیگر کارایی ندارد. از سوی دیگر اجماع جایی کارایی دارد که دلیل اقوی از آن نباشد. حجیت خبر تا جایی که به عموم کتاب برنخورد اعتبار دارد اما وقتی که به عموم کتاب بربخورد دیگر اجماع زمینه ندارد. نه اینکه توان ندارد، زمینه ندارد. اجماع جایی است که دلیل مخالفی نباشد آن هم از خود قرآن. (۱)

اخبار و روایاتی که نهی کرده است از مخالفت با کتاب الله

ص: ۴۹۷

۱- معارج الاصول، محقق حلی، ص ۹۶.

دلیل سوم اخبار و روایاتی که نهی کرده است از مخالفت با کتاب الله. به طور کلی این دسته از روایات در کتاب وسائل جلد ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی از حدیث شماره ۱ به بعد تا ۱۴ در ضمن این روایات می توان پیدا کرد که مخالفت کتاب الله مطرود است. مخالفت با کتاب الله اصلاً مجاز نیست. دلیل چهارم اگر گفتیم تخصیص جایز است به وسیله خبر واحد باید بگوییم که نسخ هم به وسیله خبر واحد جایز است. چون نسخ همان تخصیصی است که عموم ازمانی را تخصیص می دهد، این ملازمه وجود دارد. بلکه می گوییم نسخ از مصادیق تخصیص است، ملازمه در درک است هرچند در واقع جزء مصادیق است. و این ملازمه تالی فاسد دارد و آن است که نسخ بالاجماع بین الفریقین به وسیله خبر واحد ممکن نیست. اجماع محقق است بین الفریقین بر این است که نسخ کتاب به وسیله خبر واحد قطعاً کار ناممکنی است. این چهار دلیل را که صاحبنظران اصول گفته اند و در بیان محقق خراسانی هم آمده است گفتیم.

بررسی ادله عدم جواز تخصیص کتاب به خبر واحد ۹۴/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله عدم جواز تخصیص کتاب به خبر واحد

ادله این گروه به طور اجمال عنوان شد که عبارت بود از چهار دلیل. دلیل اول عدم مقاومت ظنی با قطعی الصدور. کتاب قطعی الصدور است، خبر واحد حجیتش ظنی است، اگر تخصیص به وسیله خبر واحد به عمل بیاید، معنایش این است که ظنی مقدم داشته شده است بر قطعی. چون در تخصیص عام می گویید ظهور خاص اقوی از ظهور عام است. اینجا حجیت خبر واحد اقوی بشود از کتاب که این به هیچ وجه قابل التزام نیست.

ص: ۴۹۸

بررسی نسبت به دلیل اول عدم جواز تخصیص کتاب به خبر واحد

اما درباره نقد و بررسی نسبت به این دلیل اول صاحبنظران فرمایشات مبسوط و مفصلی داشته اند که به بعضی از آن موارد اشاره می شود. از صاحبنظران شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این دلیل که برای عدم جواز تخصیص کتاب به خبر واحد تمسک شده است، قابل التزام نیست. برای اینکه در عملیات تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد تعارض بین السندین وجود ندارد. ما دو تا سند در برابر هم قرار نمی دهیم که سند خبر واحد که ظنی باشد بر سند قرآن که قطعی است مقدم داشته شود، بلکه تعارض بین دلالتین است. دلالت آیه قرآن تا به چه حد و دلالت حجیت خبر تا به چه حد. بنابراین چون دلالت کتاب به طور قطع حد و اندازه اش معلوم نیست و نا مشخص است، پس این دلالت نه یک حد مشخص قطعی دارد و نه دلالتش بر عموم قطعی است. و دلالت حجیت خبر هم بر مدلولش یک دلالت قابل اعتماد است ولی قطعی نیست. بنابراین اصلاً اشکال تحت عنوان تقدم ظنی بر قطعی از اساس ریشه ندارد. (۱)

کلام صاحب معالم در ردّ این دلیل

بعد صاحب معالم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مسئله تخصیص کتاب به وسیله حجیت خبر مسئله از این قرار نیست که ظنی را بر قطعی مقدم بداریم بلکه با دقت اگر بنگریم دو تا منظور داریم، یک منظور سند است و یک منظور دلالت است. اگر منظور سند آیه قرآن و کتاب قطعی است و خبر ظنی است اما از منظور دلالت به عکس می شود. دلالت خبر قطعی است چون خاص است و ابهام ندارد و سند ش ضعیف است، در مقام جعل تقدم را اگر در نظر بگیریم دلالت حجیت خبر را اگر مقدم بداریم تقدم ظنی بر قطعی نیست. تقدمی است به جا و درست. (۲) محقق خراسانی هم این مسئله را به همین سبک تقریبا تقریر فرمو ده اند منتها عبارتش با عبارت شیخ انصاری فرق می کند. شیخ انصاری فرموده بودند که تعارض بین دلالتین است نه بین السندین اما محقق خراسانی می گوید که تعارض بین السندین نیست و بین الدلالتین نیست بلکه بین دلالت و سند است. دلالت از کتاب و سند از خبر معتبر. ما اینجا تعارض را نمی بینیم چون سند در یک جا قرار می گیرد و دلالت در جای دیگر، تعارض باید هم رتبه باشد. این دو تا مرحله است، سند مرحله ابتدایی است و دلالت مرحله اثباتی است. تقریباً می شود مرحله ثبوت و اثبات چطوری تعارض صورت می گیرد؟ ما هر دو طرف را که در برابر هم فرضاً قرار گرفته اند کتاب از یک سو و حجیت خبر از یک سو، اعتبار سنجی می کنیم، نه متن و نه عین مدلول دو تا اعتبار در نظر گرفته می شود. در این مرحله ای که عموم کتاب مطرح است، اعتبار عموم مورد توجه قرار می گیرد و خبری که می خواهد عموم را تخصیص بدهد اعتبار سندش در نظر گرفته میشود. دو تا اعتبار در مقام تخصیص در برابر هم قرار می دهیم که به وضوح می بینیم که قرینه و ذو القرینه است و سند حجیت خبر معتبر است و کتاب عمومش در برابر حجیت خبر قرار گرفته است، عمومش در حد ظاهر است، در حد حجیت ظهور است نه در حد حجیت خود کتاب. خود کتاب است، سند کتاب است و ظهور کتاب، سه تا نکته دارد. ظهور کتاب را عقلاء می فهمند، دلیل عقلایی دارد. پشت سر آن بنای عقلاء است. ظهور آیه قرآن در عموم برخواسته از بنای عقلاء است. این کل مسئله در این حد است. به متن اصلی و به سند قرآن هیچ مساس و اصطکاک وجود ندارد. با این ظهور در عموم که نکته سوم مربوط به کتاب می شود در مسئله، حجیت خبر اعتبارش قطعی است، اعتبارش قطعی تعبدی است. چگونه گفتیم علم تعبدی، این هم قطعی تعبدی است. یعنی از سوی شرع اعتبارش قطعاً ثابت شده است. بنابراین با این خصوصیاتی که شرح داده شد، تقدم خاص یا تقدم حجیت خبر بر ظاهر کتاب درست همان تقدم خاص و عام است. این خاص و عام هرچند اضافه به کتاب دارد با خاص و عام دیگر در جاهای دیگر فرق نمی کند. همان عامی که از بنای عقلاء جای دیگر می گیرید اینجا بگیرید و همان خاصی را که جاهای دیگر گرفته اید اینجا هم همان خاص است. این ارتباط و این تقدم و تصرف همان تقدم و تصرفی است که در عام و خاصی که هر دو کتابی باشد یا عام و خاصی که هر دو نصوص روایی باشد، فرق نمی کند. بنابراین اشکال تقدم ظنی بر قطعی از اساس درست و قابل التزام نیست.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۲۱۰.

۲- معالم الدین، شیخ سعید حسن نجل شهید ثانی، ص ۱۴۰.

سید الاستاد می فرماید تقدم ظنی بر قطعی اصلا منظور نیست

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تقدم ظنی بر قطعی اصلا منظور نیست و دلیلی که گفته شد که عبارت بود از عدم جواز تقدم ظنی بر قطعی کبرایش درست است اما صغرویاً اینجا قابل انطباق نیست. می فرماید: عموم در ظاهر کتاب به وسیله بنای عقلاء است. همین بنای عقلاء که عموم برای ظاهر کتاب قائل هستند، همین بنای عقلاء می گویند حجیت خبر که به عنوان خبر واحد که به عنوان مخصص باشد، همین بناء یکسان و در یک حد است که آنجا ابتداءً عموم را اعلام می کرد همان بنای عقلاء در صورت وجود مخصص می گوید طبق همین بناء این خاص قرینه می شود نسبت به آن عام که عام را تحدید می کند، حدود عام را بیان می کند. در حقیقت خاص می شود مبیّن عام نه مقدم و حاکم بر عام. این به هیچ وجه اشکالی ندارد. (۱)

سوال:

پاسخ: اجمال و ظهور عام فرق می کند. ظهور عام بر این است که یک منطقه وسیعی را شامل می شود اما احتمال اینکه این منطقه وسیع مراد نباشد، وجود دارد. سیدنا الاستاد می فرماید معنای عام این است که یک وسعت بدوی دارد ولی احتمال براساس همان بنای عقلاء وجود دارد که امکان دارد کل این منطقه مراد نباشد، این سبک بیان عقلائی است. بنابراین خاص مبین می شود و حدود را مشخص می کند. دلیل دوم اجماع، گفته شد که دلیل اعتبار حجیت خبر اجماع است و اجماع جایی می تواند قابل استناد و قابل اعتماد باشد دلیل دیگری نداشته باشد. ظاهر قرآن و عموم قرآن اگر مخالف آن بود در برابرش قرار داشت، دیگر اجماع برای حجیت خبر اعتبار نمی دهد. جوابی که گفته شده است، شیخ انصاری، محقق خراسانی، سیدنا الاستاد جواب مثل هم با اختلافات در تعبیر بیان می کنند. و آن این است که اجماع که گفته شد دلیل اعتبار حجیت خبر است، باید بحث حجیت خبر مورد دقت قرار بگیرد. اجماع یک موید است، دلیل اصلی برای اعتبار حجیت خبر عبارت است از بنای عقلاء یا سیره عقلاء. بنابراین دلیل حجیت خبر اجماع نیست تا آسیب ببیند. سیره است و سیره هم موقعیت را حفظ می کند اجماع هم در حد تایید است. این دلیل هم کارساز نیست.

ص: ۵۰۰

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۰۹.

سوال و جواب

سوال: اگر نافذه اشکال لبّیت باشد، سیره هم لبی است و دلیل لبی هیچ گاهی با معارض نمی تواند مقاومت کند.

پاسخ: تحقیق این است که اجماعی که اینجا مورد اشکال است، تنها از زاویه لبّیت آن نیست. آن لبّیت زمینه می شد از زاویه لبّیت فقط و فقط اشکال وارد نیست، خود اجماع فقهاء به عنوان اجماع در صورتی محقق می شود که این حجیت خبر باشد و فقط خود حجیت خبر در قلمرو خودش آزاد. اگر خبر در قلمرو خودش دلیل معارض داشت این دیگر مورد انعقاد اجماع نیست. سید فرمودند و همینطور شیخ و محقق خراسانی که دلیل اعتبار حجیت خبر اصلی سیره عقلاء است. این دلیل دوم هم به نتیجه نرسید. دلیل سوم که عبارت است از اخباری که مانعه از مخالفت قرآن است، کتاب وسائل جلد ۱۸ باب ۹ روایت ۱ تا ۱۴ گفته شده بود که اگر روایتی مخالف قرآن باشد «اطرحوا» یا «فهو زخرف». این روایات که در حد مستفیضه تا اشکال نشود که دوری بشود. این روایات بشود در حد مستفیضه که دلالت کند بر اینکه هر روایتی که مخالف قرآن بود طرحش کنید و کنار بگذارید. در اینجا تطبیق می کنیم، می گوییم خبر معتبری که بتواند ظاهر کتاب را تخصیص بدهد این خبر معتبر در حقیقت مخالف کتاب است، در صورتی که مخالف کتاب بشود دیگر قابل عمل و اعتماد و اخذ نیست، باید کنار گذاشته شود. خبری که ظاهر قرآن را تخصیص می دهد مخالفت می کند با قرآن باید کنار گذاشت. این دلیل هم مثل دو دلیل قبل خالی از اشکال نیست و در حقیقت قابل التزام نیست.

ص: ۵۰۱

در برابر روایات مخالف روایاتی از سوی اهل بیت آمده به تخصیص کتاب

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اولاً ـ این روایاتی که گفتید که مخالف است در مقابل قطع داریم به ورود روایاتی که از سوی خود اهل بیت آمده است و تخصیص درباره کتاب وارد کرده است. اگر این دسته از روایات معتبر است آن دسته هم قطعاً معتبر است. و بعد هم ما از لحاظ تحقیقی می دانیم که ائمه اطهار، رسول اعظم صلوات الله علیهم اجمعین بر خلاف قرآن مطلبی بیان نمی کنند. قرآن را حفظ می کنند و قرآن را تبیین و تحدید می کنند نه اینکه بر خلاف قرآن چیزی بفرمایند. و ثانیاً خبر واحد عموم قرآن را تحدید می کند. جمله واحده ای که اینجا از کلام شیخ استفاده می شود این است که مخالفت با اصاله العموم مخالفت با قرآن نیست تا مصداق روایات مخالفت با قرآن قرار بگیرد. اصلا مخالفت نیست. عرف تخصیص را خلاف عام نمی داند. اصلا مخالفتی نیست. و این مطلب تا بدان جا واضح است که تصورش برای تصدیق آن کافی است.

تایید مطلب

و بعد هم می فرماید: موید بر این مطلب این است که مشایخ روایت از ابن قولویه و ابن بابویه ها و صدوق ها و کلینی و مفید و غیرهم قدس الله انفسهم الزاکیات این روایاتی را تخصیص نسبت به ظاهر کتاب اعلام می دارد. آنهایی که روایات مخالف را نقل کرده اند اینها را اگر مخالف قرآن می دانستند که نقل نمی کردند، پس براساس فهم متخصصین فهم این دسته از روایات که تخصیص می دهد کتاب را، اینها در حقیقت مخالفت با کتاب نیست. در اینجا دو نکته است، گفته شد این روایاتی که تخصیص می دهد ممکن است به وسیله قرینه باشد، قرائن محدود و مشهود است. سیره از زمان حاضر تا زمان معصوم است. سیره بر تخصیص است، آن سیره بر تخصیص اگر محفوف به قرائن بود، لو کان لبان در عین حالی که خلاف واقع است. یعنی آن سیره با آن امتداد در چارچوب محدود قرائن نمی گنجد چون قرائن هم محدود است و هم مشهود است. پس ما بدون مشاهده قرائن دیده ایم سیره مستمره وجود دارد تا زمان سابق.

ص: ۵۰۲

نکته تکمیلی

و اما نکته تکمیلی علی التحقیق یک نکته را که در نظر بگیریم کافی است، همه این اشکال به وسیله توجه به یک نکته اساسی حل می شود و آن این است که قرآن و نصوص روایی قرآن و عترتند. با هم در ارتباطند. و ما همانطوری که خود قرآن را از حضرت رسول گرفته ایم که چقدر اعتبار دارد، حدیث ثقلین را از خود حضرت رسول گرفته ایم. منشأ اعتماد ما به کتاب الله به اصل کتاب که از طریق خود حضرت رسول است، همانطور منشأ اعتماد ما به ثقلین از طریق خود حضرت رسول است که نه تواتر بلکه حدیث ثقلین فوق تواتر است. کتاب الله و عترتی یا سنتی. سنتی و عترتی که آمده است نقص ایجاد نمی کند بلکه کامل می شود چون تعبیر یک بار تعبیر مصدر تعبیر می شود و یک بار صادر تعبیر می شود. سنت یعنی سنتی که از منبع عترت باشد، این دو تا تعبیر نه اشکال ایراد می کند که کامل می کند مسئله را. و آن جمع دلالی آنجاست. پس از که گفتیم با هم ارتباط دارند نتیجه این می شود که روایات اهل بیت شرح قرآن است. قرآن شرح می دهد و ظاهر قرآن همانطور که در بیان سیدنا الاستاد آمده بود برای ما معلوم قطعی نیست که مراد مولی کلّ این منطقه است یا بعض آن. بنابراین روایات برای ما شرح می دهد همانطور که سایر احکام را روایات شرح می دهد لذا آیات الاحکامی هم که داریم از آن که استفاده می کنیم، از روایات کمک می گیریم تا شرح کامل روشن بشود. نسبت کتاب و سنت یا کتاب و حجیت خبر همان نسبت متن و شرح است. نسبت متن و شرح است و انفکاکی که ندارد و از هم جدا نشوند برای این است که مکمل معنا عترت و سنت است. به عبارت دیگر بیان روایات و تخصیص نسبت به کتاب در حقیقت تفسیر قرآن به روایت است.

ص: ۵۰۳

چهار روش تفسیر قرآن

ما چهار روش تفسیر داریم: القرآن بالقرآن، القرآن بالروایه، القرآن بالعقل یا بالعلم که عقل و علم قطعی باشد که برای خود مفسر حجت است اگر قطعی باشد، و چهارم آن هم از مجموع. این روشی که بهترین روش تفسیری است همین روش دوم است. درباره تفسیر قرآن به قرآن تفسیر موضوعی است. مثلا کلمه انسان بگردید از کل آیات پیدا کنید و در کنار هم قرار بدهید یا تفسیر صلاه یا صوم یا عفو یا مغفرت همه را از کل آیات جمع کنید کنار هم قرار دادید به هم کمک می کند. یکی از راه های یفسر بعضه بعضاً این است. و اما تفسیر کامل و جامع و قابل اعتماد تفسیر قرآن به روایات است که نزل لمن خوطب به، بنابراین در حقیقت تخصیص کتاب به حجیت خبر از نوع تفسیر قرآن به روایت است.

تحقیق تکمیلی درباره بررسی ادله عدم جواز تخصیص کتاب به خبر واحد ۹۴/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره بررسی ادله عدم جواز تخصیص کتاب به خبر واحد

چهار تا دلیل اقامه شده بود که سه دلیل آن را بررسی شد و در نتیجه این شد که آن سه دلیل قابل استناد نیست. نقض و اشکال هم کاملاً واضح بود. اما دلیل چهارم عبارت بود از ملازمه بین تخصیص و نسخ که گفته شد که اگر تخصیص کتاب به خبر واحد جایز باشد، نسخ هم باید جایز باشد. چون نسخ در حقیقت تخصیص ازمانی است، در عمود زمان بعد از عمل به مضمون خطاب اگر رفع آن حکم از سوی شرع اعلام بشود نسخ می شود. و آن تخصیصی است به اعتبار عمود زمان. این ملازمه تالی فاسد دارد و آن این است که به اجماع فریقین حتی به ضرورت هم می توان ادعاء کرد که نسخ به وسیله خبر واحد محقق نمی شود. نسخ قرآن به قرآن باشد یا نسخ قرآن به وسیله خبر متواتر. به وسیله خبر واحد نسخ ناممکن است و در این مسئله هیچ اختلافی وجود ندارد و در حد ضرورت می تواند باشد .این عمده دلیل بود که گفته شد.

ص: ۵۰۴

بررسی و نقد دلیل ملازمه

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این دلیل را نمی توان به عنوان درست تلقی کرد، بین تخصیص و نسخ ملازمه باشد و ملازمه تالی فاسد داشته باشد. اولا ملازمه نیست ممکن است تخصیص جایز است و نسخ جایز نباشد. اینکه می گویید نسخ همان تخصیص ازمانی است با توجیه است اما ظاهر مسئله این است که نسخ با تخصیص فرق دارد. یکی از فرق هایش این است که تخصیص قبل از فرارسیدن وقت عمل به عام صورت می گیرد و نسخ بعد از حضور وقت عمل به بیان وارد می شود. ملازمه ای نیست، از دو تا وادی هستند. اگر بگوییم با توجیه نسخ تخصیص ازمانی است، شبیه تخصیص می شود، فرق دارد و فرق آن این است که اجماع در حد تسالم بر این است که نسخ بدون دلیل قطعی یا متن مقطوع مثل نص کتاب یا نص متواتر بدون دلیل قطعی و مقطوع به وسیله اجماع است. اجماع هم در این رابطه قابل انکار نیست، بین الفریقین است بلکه در حد تسالم است. بنابراین می توانیم بگوییم این رابطه اجماع فارق و مایز شده است. فرق بین تخصیص و نسخ به وسیله اجماع

صورت گرفته است. (۱)

سوال:

پاسخ: ما از زاویه دیگری بحث می کنیم، عام و خاص بود ناسخ و منسوخ در نظر نمی گیریم. ما می گوییم اجماع آمده است و محقق است بر اینکه ناسخ خبر واحد نمی تواند باشد، خاص بودن و عام بودن بحث دیگری است که در فراز بعدی بحث می آید.

ص: ۵۰۵

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۲۱۰.

کلام فاضل نراقی در رد این دلیل

فقیه و اصولی دیگری معاصر شیخ به نام فاضل نراقی می فرماید: اشکال که ملازمه بین نسخ و تخصیص وجود دارد و نسخ قطعاً به وسیله خبر واحد امکان پذیر نیست، این اشکال وارد نیست چون ملازمه ای در کار نیست. برای اینکه نسخ و تخصیص اولا دفع و رفع است. تخصیص دفع است، نسخ رفع است، دفع حکم آسان تر است از رفع حکم. چون رفع سنگین است باید به وسیله خبر متواتر باشد یا به وسیله آیه دیگر یعنی دلیل قطعی اما به وسیله خبر واحد امکان پذیر نیست. ولیکن تخصیص که دفع است و اهون است، می شود به وسیله خبر واحد معتبر عملیات تخصیص را انجام داد. و بعد هم می فرماید: نسخ پشتوانه دارد و تخصیص آن پشتوانه را ندارد. پشتوانه نسخ دلیل حکم و استصحاب چون واقع شده است و حقیقت داشته، اگر شک بکنیم و استصحاب هم بکنیم دلیل حکم هم کارساز است. این اصطلاح هم اصطلاح قبل از تطور است. اطلاق را به آن می گوییم دلیل الحکم، شمول دلیل حکم. هم اطلاق شاملش می شود چون واقعیت داشته و نسخ معنایش این است که حکم منسوخ عملی بوده، نماز به طرف بیت المقدس خوانده می شود و بعدها به وسیله «فول وجهک شطر المسجد الحرام»، اگر شک بکنیم در نسخ دلیل حکم و استصحاب کمک می کند که حکم عدم نسخ است و اصل عدم نسخ است. اما تخصیص حکم هنوز محقق نشده، عملی نشده، حکمی که عملی نشده باشد محقق نشده باشد، در اینجا استصحابی نیست. استصحاب حالت قطعی سابق را استصحاب می کند، قطعا محقق نشده. فرض ما این است که در تخصیص حکم قبلی مورد عمل قرار نگرفته، اگر مورد عمل قرار گرفته باشد می شود نسخ. دلیل حکم هم اطلاقش چون عملی نشده است، تحقق اطلاق هم شبهه مصداقیه می شود. با این توجیهی که فاضل نراقی ارائه فرمودند اشکال ملازمه بین نسخ و تخصیص وارد نیست. این بیان ایشان بود.

توجیه فاضل نراقی قابل قبول نیست

اما شیخ انصاری و همینطور سیدنا الاستاد توجیه فاضل نراقی را قابل اعتماد نکرده اند. شیخ انصاری می فرماید: توجیه فاضل نراقی قابل قبول نیست. واقعیت این است که نسخ همان تخصیص ازمانی است. شاید این کلمه ای که آمده و وارد بحث شده، جزء آراء ابتکاری شیخ باشد. نسخ تخصیص ازمانی است، فرق نمی کند هر دو در یک عنوان مندرجند، از این جهت فرقی وجود ندارد. فرق همان است که ما گفتیم اجماع.

جواب سیدنا الاستاد

اما بعد از بیان این دو راه حل سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این اشکال را طوری جواب می فرماید که جهت بحث عوض می شود. قالب همین است که می فرماید: اجماع محق شده و نسخ به وسیله خبر واحد انجام نمی شود. تا اینجا قالب همان قالبی است که شیخ انصاری و محقق خراسانی فرموده اند. محقق خراسانی هم درست همان مطلبی را می گوید که شیخ انصاری فرموده است. اما نکته ای را که محقق خراسانی اشاره می کند می فرماید: نسخ از اهمیت برخوردار است و مورد توجه است، اگر صورت بگیرد لو کان لبان. بنابراین نمی شود نسخ به وسیله خبر واحد باشد. به طور طبیعی باید به وسیله خبر متواتر صورت بگیرد. همین قالب را سیدنا الاستاد شکل دیگری به آن می دهد و آن این است که می فرماید: در حقیقت اجماع نیست، این توافق آرائی است مربوط به کبرا. یک کبرای واقعی با شهادت وجدان که هر کجا که نسخ صورت بگیرد یک حادثه بزرگی است. آن حادثه بزرگ برای عموم اعلام و روشن می شود. در حد یک قضیه جزئی نیست، طبیعتش یک طبیعتی است که عام البلوی دارای انعکاس وسیع و آثار مهم و تکان دهنده در سطح عموم می شود شیاع، تواتر، قطعی از طرق مختلف برای مردم خبردهی و اطلاع رسانی می شود. فوق تواتر می شود. طبیعتش یک طبیعتی است تواتر را همراه دارد. و آن طبیعت نسخ برای منفرد به نام خبر واحد معتبر خضوع نمی کند. بنابراین براساس اقتضاء طبیعت نسخ اقتضاء می کند که نسخ که صورت بگیرد متواتر است و اما طبیعت تخصیص یک بیان مکمل است و این بیان مکمل می تواند توسط خبر واحد معتبر هم انجام بشود. (۱)

ص: ۵۰۷

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۱۴.

جمع بندی

در جمع بندی باید توجه کرد که تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد معتبر مجمع علیه عند الامامیه است و اما عند العامه اختلاف وجود دارد و بعد هم خود این تخصیص طبق قاعده است. ظهور خاص اقوی است و تعارض و رویایی بین سندین که نیست، در حقیقت تخصیص با عام تعارضی ندارد، اصلا تعارض از اساس وجود ندارد، مکمل اند. و نکته آخر هم این بود که خبر واحد که عموم کتاب را حدودش را بیان می کند، بیان است لذا در اصطلاح می گوییم خاصی که وارد می شود بیان است یا نسخ. تخصیص بیان است، تحدید حدودش را بیان می کند، خود عام براساس بنای عقلاء است شمولش، شمولی است که مرحله سومی که مربوط به آیه قرآن است، یک چیزی که ربط دارد به آیه قرآن، آن را خودش را سند قرآن را قرار ندهید ظهور ربط دارد به قرآن، ظهور در عام. این چیزی که مربوط به آیه قرآن است آن هم براساس بنای عقلاء از اول قطعی نیست احتمال تحدید وجود دارد، احتمال دارد مراد مولی این نباشد. و بعد هم به وسیله تخصیص که تحدید می شود و حدود بیان می شود، بیان است و ما این را به عبارت ساده و ارباب تفسیر بیاوریم بیان کنیم می گوییم تفسیر کتاب به روایت است که قسم دوم تفسیر می شود. این بحث کامل شد.

بحث بعدی بحث تخصیص و نسخ و بداء

ص: ۵۰۸

عنوان مسئله در کتاب این است که «الفرق بین التخصیص و النسخ»، می گوید: اگر عامی بود دو تا احتمال دارد، یا این خاص بیان است نسبت به عام یا رافع و قاطع است. اگر بیان بود، می شود تخصیص و اگر رافع بود می شود نسخ. و در ادامه طرح مشهور هم این است که اگر خاص که در ارتباط با عام واقع می شود قبل از حضور وقت عمل به عام باشد، اگر بعد از حضور وقت عمل به عام خاص وارد شده باشد، یعنی عام عمل شده این نسخ است. تا اینجا مشهور است. و اما معنای نسخ لغتاً و اصطلاحاً در لغت که مصباح المنیر می گوید نسخ به معنای نقل است «نسخت الکتاب نقلت». استنساخ هم یعنی نقل می کند همان نقل از باب افتعال. استنساخ انتقال. معنای دومی هم در لغت آمده است و آن عبارت است از ازاله حکم قبلی. که می فرماید: «نسخت الشمس الظلّ»، شمس ازاله کرد سایه را، تاریکی را. این دو تا معنی در لغت آمده و در معنای لغوی بحث و تعرض انچنانی دیده نمی شود. تقریبا این دو معنا عند اهل اللغه مقبول باشد و دو تا معنی با هم نزدیک باشد.

معنای نسخ اصطلاحا

و اما در اصطلاح آنهایی که صاحب اصطلاحند مثل شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی اینها صاحب اصطلاحند و اربابان شریعت و طریقت اند. این سه نفر اگر درباره تفسیر چیزی بگویند حرف شان اعتبار دارد، درباره رجال چیزی بگویند اعتبار دارد در فقه چیزی بگویند اعتبار دارد. شیخ مفید لقبش است شیخ الشیعه الامامیه، و شیخ طوسی هم شیخ طائفه و سید هم است علم الهدی که لقبش از مقام بالا برایش آمده. این سه نفر در تمامی علوم فرعی و اصلی یعنی در اصول و فروع، ما اصول اعتقاداتی که می گیریم اعتقادات شیخ مفید است. رجال و توثیق شخصی و توثیق عام و توثیق خاص و فقه و اصول و تعاریف و حتی لغت، لغت هم که می آییم در لغت هم اینها صاحب نظرند که ابی اعلی معری اعلام می کند این درباره سید رضی و سید مرتضی که شاگرد شیخ مفید است. تعاریف از تذکره شیخ مفید کتاب اصولی شیخ مفید التذکره باصول الفقه است. کتاب سید مرتضی الذریعه الی اصول الشریعه و کتاب شیخ طوسی العده.

ص: ۵۰۹

فرق بین تخصیص و نسخ ۹۴/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین تخصیص و نسخ

این یک مسئله ای است که صاحبنظران در بحث عام و خاص به مناسبت آورده اند. بعد از که فرق بین این دو تا عنوان را مطرح می کنند نسخ بحث می شود و بداء بحث می شود که دو تا بحث کلامی مهم است. این را بدانیم هر بحث کلامی که در اصول بحث شده باشد کامل ترین و بهترین وجه را دارد از دو جهت: هم از لحاظ تحقیق، چون در تمامی علوم انسانی تحقیق و دقتی که در اصول وجود دارد در هیچ یکی از رشته های علوم انسانی به اصطلاح امروز وجود ندارد. دوم هم این است که در اصول نظر فقه حاکم است. بحث کلامی هم که به میان می آید، در قلمرو تایید فقه بحث می شود، خود فلسفه مثلاـ یا علوم عقلی به طور کلّ جاهایی را که بر می خورند بحث از عقلیات و از براهین به میان بیاید گاهی فقه و حدود فقه ممکن است رعایت نشود. فلسفه باید تحت اشراف فقه باشد و اگر اینجوری نباشد گاهی یک پروازهایی دارد که ساختارشکنی داشته باشد. بنابراین ما در اصول این دو تا عنوان که در کنار هم قرار می دهیم مناسبتی دارد، چون کاری که مربوط به اصول است تخصیص است و این تخصیص یک عنوان اصولی است و بعد می بینیم که تخصیص با نسخ شباهتی دارد. این تشابه اش را باید بررسی کنیم که در مواردی این عملیات شکل نسخ می گیرد و در مواردی هم شکل تخصیص.

ص: ۵۱۰

نکته مروری عام و خاص

بستر بحث ما عامی است و خاصی، عام و خاص رابطه ای با هم دارند که بحث آن مفصل انجام شد که این بحث تقریبا بحث پایانی و یا تتمه بحث عام و خاص است و از اینکه فارغ شدیم وارد بحث مطلق و مقید می شویم. در این بحث آخرین مطلب این شد که عامی باشد و خاصّی، و هر دو مخالف باشد، یک وقت عام و خاص موافق داریم که عام و خاص موافق اگر از خارج علم به وحدت مطلوب داشته باشیم تعارض به وجود می آید. اگر علم به وحدت مطلوب نداشته باشیم از خارج مثل هدی للناس و هدی للمتقین، در اصول می گویید مثبتین است، اشکال ندارد. می گوییم مثبتین است چرا ویژه ذکر شده است؟ می گوییم مدارج دارد حمل بر مراتب می شود. می گوییم مرتبه علیاء مرتبه موکد از هدایت یا به عبارت دیگر هدایت ویژه برای متقین است و هدایت عموم برای ناس است. این عام و خاصی است که هر دو مثبت است. در این بحث نداریم.

صور مسئله در متصل و منفصل

در عام و خاص مثبت زمینه برای نسخ وجود ندارد. اما در عام و خاص متخالف بود یعنی ایجاب و سلب، عام ایجابی بود و خاص سلبی بود «اکرم العلماء الا الفساق»، در این صورت که ایجابی و سلبی بود به طور کلی عام و خاص به دو قسم است: صورت اول : عام با خاص متصل باشد، در این صورت که عام با خاص متصل باشد جای بحث وجود ندارد. بلا خلاف حمل می شود به تخصیص، چون خاصی بیاید ببینیم این خاص نسبت به این عام بیان است یا رافع است. اگر بیان بود، تخصیص می

شود و اگر رافع بود می شود نسخ. بعد از این می بینیم عام و خاص تقارن زمانی دارد، هم زمان هستند، هم زمان که بود در اصول به آن می گوییم مخصص متصل. در صورتی که مخصص متصل باشد بلا شبهه مخصص است و احتمال نسخ وجود ندارد. چون وقت عمل نرسیده بلافاصله عام است و خاص. بنابراین عام و خاص مقارن باشد و مقارن که بود بیان است و بیان یعنی تخصیص. ۲. وقت عمل نرسیده، وقت عمل برسد تا نسخ بیاید تا رافع صدق کند، رافع صدق نمی کند، عملی نشده تا رافعی بیاید. در صورتی که مقارن باشد جای بحث نیست، صاحب معالم مرحوم آشیخ حسن عاملی و صاحب قوانین میرزا ابوالقاسم قمی این مطلب را اجماعی اعلام می کنند یعنی لا خلاف که این صورت از مسئله می شود تخصیص. اما اگر فاصله وجود داشت بین عام و خاص و به اصطلاح اصول خاص منفصل بود، در این صورت از مسئله چهارگونه قابل تصور است: صورت اول تقدم عام بر خاص و ورود خاص قبل از فرارسیدن وقت عمل به عام. در این صورت گفته می شود که مسئله از مصادیق تخصیص است. چون قبل از حضور وقت عمل است و نسخ زمینه ندارد. ۲. تقدم عام بر خاص و ورود خاص بر عام بعد از فرا رسیدن وقت عمل به عام. در این صورت باز هم اکثریت یا تقریبا مشهور بر این است که این صورت از مسئله می شود زمینه برای نسخ. چون وقت عمل رسیده به آن و خاص دیگر زمینه ندارد. چون تاخیر بیان عن وقت الحاجه، اگر خاص باشد و اگر بگوییم خاص است، خاص باید وقتی بیاید که به عام عمل نشده باشد. اگر به عمل شده باشد خاص بیاید تاخیر بیان عن وقت الحاجه شده است و این برای حکیم و با حکمت مناسبت ندارد. و موجب این می شود که حکم در وقتش بیان نشده و مساهله در بیان حکم به عمل آمده. قسم سوم: خاص مقدم بر عام است. اول خاص آمده، بعد از خاص عام وارد می شود ولی قبل از عمل به خاص، هنوز وقت عمل به خاص فرا نرسیده. خاص عملی نشده، در این صورت شیخ انصاری می فرماید در این صورت هم بلاـ اشکال حمل می شود به تخصیص. برای اینکه نسخ معنی ندارد، چون که به خاص که عمل نشده عام بیاید آن را نسخ کند یعنی لغو است چیزی وجود نداشته و عملی نشده تا نسخش بکند، موجب لغویت می شود. و اما صورت چهارم که عبارت است از تقدم خاص زماناً بر عام و عام وارد بر خاص شده است اما بعد از فرارسیدن وقت عمل به خاص. به خاص عمل شده مثلا اکرم الفقیه و عملی شده فقیه را اکرام کردید، بعد از مدتی آمد اکرم العلماء، خاص مقدم بود و وقت عمل هم رسید فقهاء را اکرام کردید، اینجا در هر دو صورت هم شیخ انصاری و هم محقق خراسانی تقریبا صاحبنظران تاریخ معاصر هماهنگ هستند از شیخ انصاری تا سیدنا الاستاد، اینجا زمینه برای هر دو عملیات فراهم است، هم می توانید عملیات نسخ در نظر بگیرید چون عمل انجام شده و بعد از وقت عمل بوده، هم می توانید تخصیص در نظر بگیرید برای اینکه آن خاصی که آمده بود ممکن است این عام بعدی را تخصیص بزند. عام و خاص یک ترتیب اغلب دارد و یک ترتیب نادر. ترتیب اغلب این است که اول عام بیاید بعد خاص، ترتیب نادر هم این است که اول خاص بیاید. بنابراین همیشه اینگونه نیست که عام و خاص اول باید عام باشد بعد خاص، می تواند اول خاص باشد بعد عام، مانعی ندارد. عام و خاص با همدیگر قرارداد زمانی ندارد، قراردادش دلالی است، اعتباری است. اعتبارشان که کامل باشد دلالت هر دو که با هم مرتبط باشد دلالت خاص که اقوی باشد نسبت به دلالت عام این تخصیص است و مشکلی ندارد. بنابراین هم می تواند این صورت از مسئله خاص باشد هم عام باشد.

ولی یک مرجحی را هم شیخ انصاری و هم محقق خراسانی در نظر می گیرند براساس آن مرجح می فرمایند این صورت از مسئله را می توانیم به شکل تخصیص اعلام بکنیم. آن مرجح عبارت است از اغلبیت در وجود. غلبه وجودی می تواند مرجح باشد. ما قاعده ای داشتیم به نام اغلبیت، قاعده اغلبیت ابتداء یک اشکالی می کنیم که اغلبیت دلیل نیست، اغلبیت واجب معیار نیست، و اکثر هم هیچگونه معیاری ندارد، بگویید در حد یک استحسان منتها ما گفتیم اغلبیت در استعمال لفظ نسبت به معناست. ما به چیز دیگر قاعده اغلبیت را مورد اعتماد و اعتبار قرار نمی دهیم. اغلبیت در مورد استعمال لفظ به معنی می تواند موجب انصراف بشود. اگر موجب انصراف شد اغلبیت می شود یک عنوان بهادار که سبب انصراف می شود. اینجا هم اغلبیت را این دو اصولی شیخ انصاری و محقق خراسانی قدس الله اسرارهم که دو صاحب مکتبی است هنوز در بین صاحبنظران عصر اخیر که ما نجف بودیم معلوم نشد که شیخ انصاری اعلم بود یا محقق خراسانی. هنوز هم در هاله ابهام است که شیخ اعظم اعلم است یا محقق خراسانی. در هر دو صورت این دو علم اصولی فرموده اند براساس اغلبیت وجودی می توانیم مورد را حمل بر تخصیص بکنیم نه نسخ. البته یک اشکال دارد و آن این است که اغلبیت و همینطور شهرت و همینطور اعراض. که اینها یک خطر خاصی دارد به نام مدرکی، اگر اغلبیت را دیدیم که مدرکی است دیگر آن موقع اعتبارش کم می کند. مثلا شهرت را دیدید مدرکی است، تا حالا خوانده بودید اجماع مدرکی ولی در مکتب سید الاستاد اعراض مدرکی و شهرت مدرکی و اغلب مدرکی هم دیده می شود. اگر اغلب مدرکی بود، بنابراین آن اعتباری که داشت افت می کند. اینجا یک مدرکی دیده می شود، مدرکش این است که احتیاط این است که حمل بر تخصیص بشود. که شرع محفوظ بماند و اشکال نسخ پدید نیاید. چون نسخ بحث می کنیم در ابتداء کار مشکلی است چون تبعاتی دارد که از لحاظ تحقیقی کار را مشکل می کند. بنابراین احتیاط این است که حمل بر تخصیص باشد. بنابراین اغلبیت اگر مدرکی شد کار مشکل می شود. اغلبیت اگر مشکل شد، براساس اغلبیت هم اگر نشد عیبی ندارد، ما براساس خود مدرک می گوییم.

ص: ۵۱۲

سوال: در اصول جای احتیاط است؟

پاسخ: جای احتیاط در اظهار نظرهای فقهی که به مشکل برنخورد جا برای احتیاط است، احتیاط در رأی و نظر چیزی از سنخ احتیاط در فتوا می شود. اصول جای استدلال است و جای احتیاط ندارد، اگر ابداع رأی یک مشکلی در قواعد فقهی ما و در مبانی فقهی ما وارد بکند آنجا طبیعتاً زمینه برای احتیاط می شود. در اصول جایی که اظهار رأی و اظهار نظر به اشکال دینی و فقهی بربخورد زمینه برای احتیاط است. اما به طور کل قلمرو اصول با احتیاط کار آنچنانی ندارد. بنابراین این مورد را گفته ایم که حمل بر تخصیص می شود. این چهار صورت کامل شد.

سوال: همیشه اغلبیت مدرکی است و بدون مدرک نمی شود.

پاسخ: منشأ غیر از مدرک است. منشأ دارد ولی منشأ مدرک نیست.

کلام محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بحث تخصیص و قاعده عدم امکان نسخ قبل از فرارسیدن وقت عمل باید تفصیل داده شود. این قاعده فقط در مواردی است که بیان از قبیل قضایای خارجیه یا قضایای حقیقیه موقته باشد، مثل ماه رمضان، «کل من شهده فلیصمه». حقیقیه است ولی موقته است. در این دو صورت قاعده درست است که عدم امکان نسخ قبل از حضور وقت عمل به عام. اما اگر قضیه از قبیل قضایای حقیقیه باشد نیازی به فرا رسیدن وقت عمل نیست. چون قضیه حقیقیه انشاء و جعلش بر فرض وجود موضوع است، موضوع مفروض الوجود است. بنابراین جعل صدق می کند و رفع هم به همان شکل صدق می کند. رفع مفروض و وضع مفروض، وضع مفروض و رفع هم مفروض باشد، این دیگر رفع صدق می کند و نسخ در بیانی که در شکل قضیه حقیقیه باشد قبل از حضور وقت عمل هم زمینه و امکان دارد. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۵۱۶.

سوال:

پاسخ: حقیقیه را شرح دادم که می گوید وجود موضوع مفروض است یعنی الان است فعلی است، الان وقتش است. نوع و ساختار قضایای خارجیه با قضایای حقیقیه فرق می کند. قضایای حقیقیه الان هر کسی که دارای این شرائط باشد، این حکم است یعنی همین الان این موضوع فرض شده و این حکم روی این موضوع مفروض آمده فعلاً کار و جعل که تمام شد و موضوع که معین بود، رفع آن هم ولو قبل از عملی شدن در خارج باشد، رفع صدق می کند، چون وضع شده است براساس موضوع مفروض، الان آن ثبت را باطل بکند شد رفع آن مطلب ثبت شده، قضیه حقیقیه ساختارش با قضایای خارجیه فرق می کند. این قسمت از مطلب کامل شد. اقسام را گفتیم و بعد از اقسام وارد می شویم به بحث اصلی نسخ و وجود نسخ و فرق نسخ با بداء که خیلی خوب در اصول بحث شده است.

تحقیق تکمیلی درباره فرق بین نسخ و تخصیص ۹۴/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره فرق بین نسخ و تخصیص

گفته شد که اگر عام و خاص متخالفین باشد آنگاه صوری دارد که در بعضی از صور باید قائل به نسخ بشویم و در بعضی از صور قائل به تخصیص. برای اینکه دو قاعده باب تخصیص و قاعده باب نسخ برای ما از سوی صاحبنظران از زمان شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه تا مشهور اصول تا محققین عصر اخیر اعلام شده است و آن این است که اگر عام و خاص متخالف باشد و خاص قبل از حضور وقت عمل به عام تحقق یابد در این صورت حمل به تخصیص می شود و اما اگر خاص بعد از حضور وقت عمل به عام محقق بشود باید قائل به نسخ بشویم. براساس این قاعده صوری را که تصور کردیم آنجایی که عام و خاصی بود و تاریخ معلوم بود، چهار صورت داشت که یک صورت قائل به نسخ شدیم و آن عبارت از این بود که عام و خاصی است و خاص وقتی آمده است که وقت عمل به عام فرا رسیده و اما در بقیه صور گفته شد که حمل به تخصیص بشود. که در دو صورت بدون اختلاف و در یک صورت هم جایز الوجهین بود که براساس قاعده اغلبیت حمل بر تخصیص می شد. این چهار صورت همه مربوط می شود به آن گونه از بحث که تاریخ معلوم باشد.

ص: ۵۱۴

در صورت جهل به تاریخ ورود عام و خاص

اما اگر تاریخ مجهول بود، به طور کامل مجهول باشد تاریخ، عامی است و خاصی، نمی دانیم کدام یکی قبل آمده و کدام یکی بعد آمده. و آنگاه هم نمی دانیم بعد از فرارسیدن وقت عمل یا قبل از فرارسیدن وقت عمل. تاریخ کاملا مجهول است، در این صورت شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این صورت حمل بر تخصیص می شود. (۱) و آنچنان شرحی نداده است که ما از بیان ایشان استفاده کنیم به چه دلیل اما توجیهی که می شود از مجموع بیانات شان استفاده کنیم این است که نکته اول همان قاعده اغلبیت است که اغلب تخصیص است ما من عام الا و قد خصّ. به تعبیر صاحب معالم

«الشئ یلحق بالاعم الاغلب» طبق اقتضاء طبیعی این است که باید حمل بشود به آن صورتی که اغلب است. اغلب هم تخصیص است. این نکته اول در توجیه کلام شیخ انصاری. نکته دوم هم اصل عدم تخصیص و اصل عدم نسخ اگر جاری بشود از اصول عملیه هستند و اصل لفظی به نام اصاله عدم تخصیص یا اصاله عدم نسخ نداریم منتها اگر بگوییم اصلی است اصاله عدم نسخ قطعاً اصل عملی است. اما اصاله عدم تخصیص اگر بگوییم بر گرفته از اصاله العموم است که در بحث های قبلی گفتیم اصاله العموم در حقیقت همان اصاله عدم تخصیص است. اصاله العموم اصل لفظی است، اصل لفظی که به میان بیاید آنگاه مقدم است بر اصل عملی که اصاله عدم نسخ باشد. و اصول لفظیه مثبتات و لوازمش هم اعتبار دارد. از لوازم اصاله العموم این است که عمومش گسترش دارد ادامه دارد و اگر جایی بیان مخالفی هم بربخورد حمل بر تخصیص می شود. بنابراین در مواردی که تاریخ مجهول است به طور کل، حمل بر تخصیص می کنیم. این شرحی بود نسبت به بیان شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه. اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر تقارن و تقدم و تأخر معلوم نبود و تاریخ مجهول بود در این صورت از مسئله می فرماید مرجع اصول عملیه است. دیگر هیچ راهی نداریم. اصاله العمومی که احتمالش را بدهیم یا اصاله عدم تخصیص اینها هیچ کدام کارایی ندارد، معارض اند و اصاله العموم بعد از که تخصیص قطعا وارد شده است جایی نخواهد داشت و اصاله عدم نسخ که اولا اصل عملی است و ثانیا معارض است. از این اصول نمی توانیم استفاده کنیم. باید مراجعه کنیم به اصول عملیه. اصول عملیه هم در این مورد یعنی در مورد شک در تخصیص و نسخ مقتضای اصول عملیه به طور طبیعی می شود اصاله الاحتیاط. چون علم به تحقق بیان داریم و علم به تکلیف داریم، که مورد می شود مورد اصاله الاشتغال که اصاله الاشتغال نتیجه اش این می شودکه نسخی در کار نیست. بنابراین اصول عملیه هم که بگوییم برمی گردد به اینکه این موارد را حمل کنیم به تخصیص. بعد از که این مسئله گفته شد و قبل از آنکه به معنای نسخ و بداء وارد بشویم و شرح بدهیم، اشکال بسیار معروفی در این باره در بحث تقسیم و در بحث حمل به نسخ و تخصیص وجود دارد که حل آن اشکال بسیار مهمی است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه آن اشکال را ذکر می کند و بعد محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد و تقریبا هر کدام یکی از این اعاظم آن اشکال را عمده ترین اشکال اعلام می کنتد.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۲۱۲.

قاعده را گفتیم که تاخیر بیان از وقت حاجت درست نیست. منظور از وقت حاجت قبل از فرارسیدن وقت عمل به عام است. تاخیر بیان از وقت حاجت درست نیست. این قاعده دو تا تحلیل دارد: تحلیل اول این است که این قاعده عقلی است که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید «اتفقت اهل المعقول علی عدم جواز تأخیر البیان عن وقت الحاجه» (۱) . اهل معقول اتفاق دارند که اتفاق اهل معقول اجماع نیست چون اجماع در معقولات جا ندارد. در مسائل اصول اگر اتفاق بود اگر اجماع اطلاق کردیم می شود اتفاق و اگر اتفاق بود می شود جزء موکدات و مویدات اما دلیل مستقل به حساب نمی آید.

غیر ممکن بودن تاخیر بیان از وقت حاجت براساس قاعده حکمت و لطف

و همینطور در معقول که می گوییم «اتفق» این «اتفق» در حقیقت شاهدی بر این حقیقت است که یک مطلب عقلی قطعی مسلم پیش اهل معقول وجود دارد. و این مسئله از معقولات است و توجیه آن این است که جعل و بیان از سوی حکیم است از سوی شارع است و بر مقتضای حکمت باید جعل بشود و مقتضای حکمت هدایت کامل بیان کامل، ارشاد کامل است. و مرشد واقعی و حکیم واقعی که نقص ندارد. اگر بیان را تاخیر بیاندازد یک بیان قبلا بعدا و قسمت بعدی بعدا، این بیان احکام یا هدایت حکیمانه ناقص شده است. نقص در هدایت، نقص در ارشاد از سوی مرشد حکیم مخالف حکمت بالغه اوست. و چون با حکمت مطابقت نمی کند می شود محال. چیزی که مخالف حکمت باشد از لحاظ کلامی محال است و همینطور قاعده لطف این است که حکیم عباد را به سوی آنچه که مقام قرب و تقرّب است باید هدایت کامل بفرماید. لطف یعنی مقرّب به سوی طاعت و عبودیت و مبعّد از عصیان و مخالفت. اگر بیان ناقص بیاید مقرّب و مبعّدی وجود ندارد و با قاعده لطف تطبیق نمی کند. براساس این دو قاعده کلامی قاعده حکمت و قاعده لطف گفته می شود که تاخیر بیان از وقت حاجت ناممکن است نه اینکه جایز نیست. و مضافا بر این که اتفاق قدماء شیخ طوسی و صاحبنظران اصول بعد از آن تا عصر اخیر کسی به قاعده تاخیر بیان از وقت حاجت اشکال نکرده اند که قاعده را به طور کل رد کنند یا مورد اشکال قرار بدهند.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۲۱۳.

دو تحلیل

تعریف اول از قاعده عدم جواز تاخیر بیان از وقت حاجت که یک تحلیل و توجیه عقلی محض بود گفته بود. اما توجیه و تحلیل دوم عبارت است از تحلیل عقلایی.

سوال: اینجا که شیخ انصاری فرموده اتفقت اهل المعقول اشعار به ضرورت ندارد که دلیل است.

پاسخ: اتفقت با ضرورت فرق دارد و فقط اشعار دارد. در اصطلاح معقول ضرورت فرق می کند با ضرورتی که در اصطلاح فقه و اصول داریم. ضرورتی که در آنجا گفته می شود به طور کلی دو قسم است: ضرورت هایی است که به اصطلاح «قیاساتها معها» که تصورش برای تصدیق آن کافی است، معنای دوم ضرورت در معقول عبارت است از مقتضا یا مدلول یا نتیجه اصول اصلیه فلسفی. مقتضای جمع نقیضین، مقتضای علیت آنها ضرورت هاست. ضرورتی که در معقول است غیر از ضرورتی است که در منقول است.

سوال:

پاسخ: ضرورت در منطق و معقول با ضرورت در فقه و اصول از نظر بناء و مبنا فرق دارد. بله ضروری در برابر نظری ممکن است با فقه و منطق یکی باشد ولی این ضروری و نظری که ما می گوییم از جهتی فقط می تواند مطابقت کند که ضروری است یعنی نظری نیست. تحلیل دوم که تحلیل عقلایی بود، این است که این قاعده عقلایی است. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: عقلاء سیره و دأب شان این است که بیان را از وقت تخاطب نباید تاخیر بیاندازند فضلاً از وقت حاجت. (۱) قطعاً این یک امر عقلایی است و این سیره هم سیره درستی است و کار معقولی است. اگر کار عقلائی اگر ارتکازی باشد خود امر معقول و جا افتاده در اذهان است، میشود ارتکاز عقلاء، ارتکاز عقلاء خود امر یک مطلوبیت عند العقل العادی دارد. درست نیست که بیان را ناقص بگذارد آدم عاقل، این مرتکز در اذهان است و می شود ارتکازی. و در این شکی نیست. بنابراین قاعده عدم جواز تاخیر از وقت حاجت می تواند قاعده عقلایی باشد آن هم در نهایت استحکام که از سیره قوی تر و می شود ارتکاز که ارتکاز یک امتیاز از سیره بیشتر دارد. سیره فقط در حد رفتار عقلاء است و ارتکاز جا افتاده در اذهان عقلاء است. سیره به اصل مطلوبیت عمل خیلی توجه ندارد اما ارتکاز مطلوبیت عمل را به طور دقیق احراز می کند و بلا شبهه می پذیرد که حتی گفته می شود ارتکاز چیزی است که امور فطری نزدیک و قرین است. از جهت اینکه مرتکز در اذهان است. نتیجه این شد که قاعده عدم جواز تاخیر بیان از وقت حاجت یک قاعده عقلایی است براساس بیان محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه. اشکال این است که عام و خاص علی التحقیق براساس تتبع بسیار با وضوح نشان می دهد که عمومات کتاب تخصیص خورده است به نصوص و مخصصات منفصل اند و این مخصصات بعد از فرارسیدن وقت عمل به عام است، لازمه این قاعده این می شود که تمام این آیاتی که مخصصات دارد توسط روایات موارد نسخ باشد. چون آیات عمومات است و وقت عمل فرارسیده و زمان ائمه که معلوم بشود خود پیامبر اعظم که آیات را آورده وقت عمل هم فرا رسیده بوده. زمان ائمه روایات و نصوص که آمده است این عمومات را تخصیص داده براساس قاعده که عدم جواز تاخیر بیان از وقت حاجت این مخصصات همه اش می شود نواسخ. آیات قرآن که به عنوان عمومات آمده اند، این عمومات در سرتاسر کتاب که محقق خراسانی اشاره می کند می فرماید اکثر هم از این قبیل است که آیات است و روایات. ایات قرآن عمومات است و مخصصات

هم نصـوص. «قولـوا قولاـ لينـاً» مثلاـ كه عموم است يـا «اقيموا الصـلاه» عموم است تخصـيص خورده «اقيموا الصـلاه» وقـتى كه ضرورت باشد و اضـطرار باشد و خطرى باشد ايماءً مى توانيد نماز بخوانيد. «فاغسـلوا وجوهكم» عموم است در جايى كه وضو ممكن نيست و بعـدش هم تيمم هم ممكن نيست، در اينجا فرض كنيـد عذرى براى تيمم و وضو ندارد، نصوص مى فرمايد كه اكتفاء مى شود به همان قدر ممكنى كه آنجا مكلف امكان دارد. آيات كثيرى به اخبار معتبره آحاد و متواتر تخصيص خورده. اين تخصيصات تماماً براساس قاعده اى كه گفتيم بايد نسخ باشد. چون وقت عمل فرارسيده. تا اينجا كه تطبيق كرديم به نسخ، اشـكال اين است كه قطعا و بالضـروره بين المسلمين اين مطلب معلوم است كه كل اين آيات آيات منسوخه نيست. نسخ بسيار نادر است، كل اين آياتى كه تخصـيص خورده نسـخ نيست. مضافا بر اينكه اگر قائل به نسخ بشويم تبعات ديگرى هم دارد كه نسـخ به معناى حقيقى محال است نسـبت به بارى تعالى داده بشود. نسـخى كه توجيه بكنيم كه انتهاى امـدش است مدتش سـر رسـيده، به كل عمومات قرآن قابل تطبيق نيست. خود آياتى كه تخصـيص خورده است، بنابراين براساس آن قاعده اين اشكال را داريم.

۱- اجود التقريرات، محقق نائينى، ج ۲، ص ۵۱۶.

دفع اشکال

و اما شیخ انصاری و محقق خراسانی برای دفع این اشکال جواب هماهنگی دارند و محقق نائینی و سیدنا الاستاد برای دفع این اشکال جواب هماهنگی دارند. شیخ انصاری با محقق خراسانی جوابی داده است که سیدنا الاستاد می فرماید بهترین جواب محقق خراسانی است ولی اصلش از شیخ انصاری گرفته شده. جواب این است که عمومات حامل احکام ظاهریه هستند و اگر تخصیص مربوط بشود به احکام ظاهریه قطعاً صورت تخصیص دارد نه صورت نسخ. چرا احکام شکل حکم ظاهری دارد؟ جواب این است که خود عمومات که براساس مبنای عقلاء اطلاق و عموم ثابت می شود این اطلاق و عمومی که براساس بنای عقلاء ثابت می شود مقتضای اصل است، مقتضای اصاله العموم و مقتضای اصاله الاطلاق است. که در ذهن این بود که مقتضا و مدلول ادله اجتهادیه ونصوص احکام واقعی است، مقتضا و مدلول نصوص احکام ظاهری است، با دقت خاص جوابش را گرفتید که این شمول و عموم مقتضای اصاله العموم و اصاله الاطلاق است که می شود مقتضای اصل و مقتضای اصل احکام ظاهری است. احکام ظاهری هم که استثناء بخورد حمل بر تخصیص می شود. چون طبیعت آن این است، احکام واقعی نیست، احکام ظاهری امدش این است که بیانی بیاید، احکام ظاهری طبیعتش آمادگی دارد برای اینکه کم و زیاد بشود، طبیعت آماده است. این جوابی است که محقق خراسانی گفته است. و اما جوابی که محقق نائینی و سیدنا الاستاد می فرماید این است که می فرمایند قاعده درست است که تاخیر بیان از وقت حاجت درست نیست ا ما در شرائط عادی و عنوان اولی. اما اگر عنوان ثانوی بیاید براساس مصلحتی باشد، چطور دروغ گفتن براساس مصلحت جایز می شود، چطور نماز در حال حرکت درست می شود، مصلحتی است. عروض عنوان ثانوی است. در مثل چنین موارد اگر مصلحت اقتضاء بکند تاخیر بیان از وقت حاجت عن مصلحه اشکال ندارد. شاهد این مدعا صدور یا تشریع تدریجی احکام شرع است. این بهترین شاهد است. تدریجاً احکام به طور کامل اعلام نشد مصلحت اقتضاء نمی کرد، این بیان هم اگر تاخیر شده باشد از مصلحت باشد اشکال و ایرادی نخواهد داشت.

تحقیقی درباره حقیقت معنای نسخ و بداء ۹۴/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیقی درباره حقیقت معنای نسخ و بداء

بعد از که اقسام و تعریف ابتدائی و فرق بین نسخ و تخصیص گفته شد طبق دأب صاحبنظران حقیقت نسخ برابر با فقه و حقیقت شرع بیان می شود. که بحث دقیق و اصلی صورت می گیرد.

نسخ و بداء در کلام شیخ طوسی

در این رابطه مراجعه کردیم شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه نسخ را تعریف می کند، می فرماید: نسخ عبارت است از یک دلیلی که دلالت کند بر عدم استمرار حکمی که به واسطه نص قبلی آمده باشد. (۱) مثل آیه «فولّ وجهک شطر المسجد الحرام» که دلالت میکند که استقبال و توجه به سوی بیت المقدس پس از این نصّ دوم راه ندارد. آن توجه تا اینجا بود. پس از آمدن این نص باید توجه به سوی کعبه شود. و در ضمن بحث مفصل از شرائط و نقل اقوال آنچه که درباره حقیقت معنای نسخ اعلام می فرمایند این است که نسخ در حقیقت براساس اقتضاء مصلحت و ملاك است. یعنی آن حکمی که تا آن زمان مشروع بوده است، ملاک و مصلحتش تا همان زمان بوده و این حکم ناسخی که می آید دارای مصلحت و ملاك است از این به بعد. ما حصل فرمایش ایشان درباره معنای نسخ که مصلحت مدت دار است، مصلحت زمان مند است که تا همان موقع زمان که از سوی نص دوم تعیین می شود مصلحت در مدلول نص اول بوده است. در کلام شیخ طائفه تعبیری از انتهای امد به چشم نمی خورد ولی خود ایشان شخصا روی اقتضای مصلحت توجه ویژه دارند که نسخ تابع مصلحت است. تا آن زمانی که نسخ نشده است، چراغ روغن داشته بعد از آن زمان به اصطلاح روغن چراغ تمام شده است که به اصطلاح اطباء تاریخ مصرف آن تا آنجا بوده بعد از آن دیگر تاریخ مصرفش تمام می شود. معنای نسخ به طور کلی تا به اینجا این شد که شیخ طائفه فرمود نسخ در تشریعیات یعنی بیان برابر با مصلحتی که در متعلق حکم وجود دارد. فرض کنید تا اوائل قرون هجری مصلحت در توجه به سمت بین المقدس بود و بعد از آیه «فولّ وجهك» شد مصلحت متعلق به توجه به سوی کعبه. می فرماید و اما بداء می فرماید بداء در لغت به معنای ظهور است، مصباح المنبر که مراجعه شده است دیدیم که« بدأ ظهر». و این معنا که درباره بداء امده است در اصطلاح چیزی است که با معنای لغوی هماهنگ است منتها با یک اضافه ای. بداء در اصطلاح حصول علم پس از عدم علم، عِلِم ما لم یکن یعلم، این معنای اصطلاحی و استعمالی بداء است.

ص: ۵۱۹

۱- العده، شیخ طوسی، ص ۵۸۶.

دو قسم بداء

بعد می فرماید: بداء به دو قسم است: «ما یجوز انتسابه الی الله و ما لا یجوز». قسم اول که جایز است نسبت داده شود به خدا،

آن قسمت عبارت است از نسخ، و چرا بداء برای نسخ به کار رفته می فرماید توسعه در اصطلاح است. که همان بداء همان معنایی که ما گفتیم می شود همان معنا را نسخ اطلاق کنید و می توانید بداء اطلاق کنید که ورود نصّ دوم در جهت بیان این مطلب که نصّ اول از این به بعد استمرار ندارد تا اینجا بوده. و این مقطع بندی و این زمان بندی هم براساس مصلحتی بوده است که اقتضت. اما آن معنایی که جایز نیست انتساب داده شود به خدای متعال همان معروف خود بداء است که بداء عبارت است از علم پس از جهل یا روشن شدن شئ مختفی یا حصول العلم بعد عدم العلم، «علم بعد ما لم یکن یعلم». اینها دیگر قطعا برای بشر قابل تطبیق است و برای خدای متعال که عالم مطلق است، امکان ندارد و این نسبت دادن محال است. و این همین مطلبی است که سید مرتضی هم اشارتهایی به آن دارد. در اصول شیخ انصاری مطلبی را درباره نسخ شرح نداده اند تا جایی که تتبع به عمل آمد اما صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اختلاف وجود دارد بین صاحبنظران که نسخ عبارت است از رفع حکم یا انتهای أمد حکم. این اختلاف وجود دارد. و بعد کار منتهی می شود به اینکه نسخ در حقیقت انتهای أمد حکم باشد.

ص: ۵۲۰

چند نکته در کلام محقق خراسانی

رسیدیم به جایی که بحث را دقیق تر و کامل تر بررسی کنیم، محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بعد از که تعریف مختصری از نسخ و تخصیص بیان می کند، می فرماید الان صرف عنان بشود به سمت نسخ با توکل به خدا، بعد نسخ را تعریف می کند. قبل از که به تعریف محقق خراسانی توجه بکنیم به این نکته عنایت کنید که یک نکته مقدماتی باشد و آن این است که نسخ و بداء هر دو واژه قرآنی است. و اصطلاح فلاسفه یا اصطلاح اصول نیست. نسخ هم در قرآن آمده «ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها» (۱) ما آیه ای را نسخ نمی کنیم و یا ترک نمی کنیم، ننسها به معنای ترک هم است که درباره خدای متعال آن معنای ترک درست است. آیه ای را ترک نمی کنیم مگر آنکه بهتر از آن یا مثل آن را می آوریم. که از لحاظ تفسیر ولایی این نسخ آیات همان انتهای عمر ظاهری آیت حق است که ایت الله العظمی امیرالمومنین علی بن ابی طالب است و بعد از آن همینطور «ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها» ائمه هدی که گفته می شود سید الاوصیاء به وجهی از لحاظ آثار نه از لحاظ مرتبت و ذات، خیر منها باشد در جهت اصلاح. نسخ واژه قرآنی است. و اما بداء هم در قرآن آمده است «و بدا لهم سیئات ما عملوا» (۲) ، ظاهر شد برایشان و معلوم شد برایشان آن پیامدها یی که درباره اعمال ناشایست شان وجود داشت، درست به معنای بدای اصطلاحی به کار رفته است و آنچه برایشان مختفی بود روشن شد. این معنای بداء است. نکته دوم هم این است که در بین فریقین نسبت به نسخ اختلافی نیست. ابناء عامه هم قائل به نسخ هستند و اما درباره بداء اختلاف وجود دارد که فخر رازی در تفسیر همین آیه می گوید که رافضه قائل به بداء هستند، نسبت به خدا بداء قائلند. بالاخره اشکال چند تا منشأ دارد یکی جهل است. چون خودش جاهل است حقیقت را نفهمیده اند چون ندیده است حقیقت ره بیگانه زده است. می گوید رافضه نسبت می دهد بداء به این معنای اصطلاحی به خدا. جوابش همان بود که برخواسته از جهل ایشان است. نکته دیگر مقدماتی این است که درباره نسخ و بداء تعریف ثبت شده و مشهور بین صاحبنظران اصول از صاحب فصول تا سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات این است که نسخ دیدیم که متعلق بود به حکم، اینگونه عنوان بکنیم که نسخ متعلق است به تشریعیات و بداء متعلق است به تکوینیات. در نسخ حکم ظاهراً عوض می شود در بداء فعل خدا ظاهراً مبدل می شود. ذبح به فدیه عوض می شود. نکته چهارم مقدماتی این است که بداء در فقه اهل بیت براساس اخبار متواتر وارد شده است که شبهه ای در آن نیست و کتاب اصول کافی جلد ۱ یک باب مستقل درباره بداء آمده. که در این باب بعضی از تعابیر این است که بداء جزء معتقدات است که اگر اعتقاد به بداء وجود نداشته باشد نقص در اعتقادات اعلام شود، با این اهمیت. یک نکته مقدماتی هم این است که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: براساس اخبار متواتره بداء در تکوینیات آمده است و درست است اما حقیقتش را ما نمی دانیم. ما عقل ما نمی رسد، از برد عقل و درک ما بیرون است ولی چون روایات متواتر آمده است که بداءدر تکوینیات آمده است می گوییم سمعاً و طاعةً ولی اگر برویم به طرف معنایش ما نمی فهمیم. (۳) این نکات مقدماتی است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۰۶.

۲- جاثیه/سوره۴۵، آیه۳۳.

۳- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۵۱۳.

نسخ و بداء در کلام محقق خراسانی

پس از این محقق خراسانی می فرماید: ابتداءً نسخ و بعد بداء. اما نسخ می فرماید که عبارت است از دفع حکم نه رفع حکم در مقـام اثبـات. بر خلاـف آنچه که ظاهر امر می نمایـد که نسـخ رفع حکم در مقام اثبات باشـد نه، بلکه نسـخ دفع حکم در مقام ثبوت است. که اظهار اسـتمرار یا اظهار بر دوام لمصـلحه وجود داشـته، و در نهایت وقت که کامل شـده است تبیّن که حکم تا اینجا بوده و از این به بعـد حکم دیگر که فرا می رسـد حکم قبلی رفع نشـد دفع شـد. یعنی ظاهر این بود که ادامه پیـدا کند اما نص دوم که آمـد از ادامه جلوگیری به عمـل آمـد دفع. این تعبیری است از ایشـان. اما از ضـمن کلمات خود ایشان و تصـریح صـاحب فصول و خلاـصه گیری و آسان سازی مطلب از این قرار می شود که این مطلب هم برابر است با رأی محقق خراسانی و محققین دیگر و هم برابر بـا متن کفـایه الاـصول است، منتهـا بـا اسـتفاده از بیانـات دیگر ایشـان در قبل و بعـد. منتها نسـخ را تعریف کنیم با عبارت ساده بگوییم نسخ عبارت است از اظهار انتهای امد حکم. با این تعریف نیاز به هیچ توجیه دیگر نداریم. چون نه ظاهر شـبهه کذب دارد نص اول و نه شـبهه جهل دارد و نه شبهه تبدیل اراده دارد. می گوییم مولی حکمی را که بیان کرده است امـدش را اعلاـم نکرده، بر مولی واجب نیست امـدش را بیان کنـد. حکم را که اعلام شـده مثلا پـدری برای فرزند خودش می گویـد بروید ازدواج کنید مخارج زندگی تان من پرداخت می کنم. مدت پیش خود پدر است که تا یک سال که کارش رونق بگیرد یا بگوید تا وقتی که کاری را شروع کند. پیش خودش است نمی گوید. فرزند از این مطلب که پدر گفت برویـد ازدواج کنیـد مخارج زندگی تان را من می دهم اسـتمرار اسـتفاده می کند، استفاده او دلالت بر این ندارد که پدر باید قطعا این را خواسته باشد. اراده اهل بیان تابع فهم مخاطب نیست، مخاطب این را می فهمد استمرار دارد. بعد از که مشغول کار شـد، مخـارج دیگر داده نمی شود. بیایـد بگویـد مخارج، می گویـد تا همین جا بود، گفتن آن لازم نبود أمـد پیش خودم بود، نگفتم تا ابـد گفتم مخارج را می دهم. حکم منسوخ تصـریح نشـده است که الی الابـد، مطلق است. نه کـذب است و نه تبدیل اراده است و نه روشن شـدن مجهول است، هیـچ اشـکالی پیش نمی آیـد. بنابراین در نسـخ حقیقتاً اظهار انتهای أمد است. الان دادن مخارج تمام شـد، این اظهار شـد انتهای مـدت.، این معنای نسـخ است و هیـچ اشـکالی نـدارد. با این بیان نه شـبهه کذب داریم و نه شـبهه علم پس از جهل داریم و نه شبهه تبدیل اراده داریم که این سه شبهه مشکلی است که درباره نسخ و بداء می آیـد. بنابراین نصوصـی که درباره نسـخ آمـده باشـد حمل به این معنا می شود. ما درباره نسـخ به این معنا هیـچ گونه اشـکالی نداریم.

سوال:

پاسخ: این مطلبی که می گویید این برداشت شماست، عقلاء می گوید برایتان اعتبار دارد ولی همان عقلاء می گوید اطلاق و عموم قابلیت نسخ و تقیید دارد ولی ظاهر بنابر اصل همان است، اصاله العموم و اصاله الاطلاق. مخاطب برداشت می کند که این طبق اصل است که مقتضایش همان است اما اصل قطعی بیان می کند؟ نه، خود مقتضای طبیعتش آماده برای تحدید و تنقیص است. با این معنایی که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرموده اند هیچ اشکالی نیست.

سوال:

پاسخ: گفتیم که قاعده اشتراک دلیل اصلی اش که ضرورت است و بعد قضایا به دو گونه است قضایای خارجیه و حقیقیه، و قضایای حقیقیه طبیعتش دوام و استمرار است الی الابد، برای همه ازمان و برای همه طبقات. قضایای حقیقیه که قابل نسخ نیست درست است. قابل نسخ قضایای خارجیه و قضایای حقیقیه موقته است. کل قضایا که قابل نسخ نیست. نسخ موارد بسیار جزئی است و این مواردی که نسخ شده هیچ کدام جزء قضیه حقیقیه جعلش نبوده و الا این اشکال یکی از اشکالات مهم بود و توجه به این نکته هم کامل کرد که نسخ در بیاناتی که آمده است آن بیانات امد را الی الابد نگفته و قضایای حقیقیه نبوده است. بنابراین نظر محقق خراسانی از دفع است یعنی اظهار انتهای امد که هیچ مشکلی ندارد و هیچ طلبی از سوی عبد نسبت به مولی وجود ندارد که چرا مدت را از اول نگفتی؟ و تو تلقی کردی و تلقی تان براساس اقتضاء اصول که آن زمینه برای تضییق و تقیید دارد. اما بداء محقق خراسانی هم اعلام می کند که در مقدمه هم گفتیم که بداء در تکوینیات. محقق نائینی می گوید قطعاً درست است ولی ما نمی فهمیم، یعنی ما نمی توانیم از عهده دفع اشکال بیرون بیاییم. اما محقق خراسانی و سیدنا الاستاد بدای در تکوینیات را شرح می دهند شرح کامل و وافی که ان شاء الله برای فردا.

ص: ۵۲۳

تحقیق تکمیلی نسخ و بداء ۹۴/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی نسخ و بداء

آنچه الان در این دو مورد بحث شد این مطلب برای ما روشن شد که منظور از نسخ اظهار و ابراز انتهای أمد حکم است و منظور از بداء که ان شاء الله امروز بحث می کنیم.

دو فرق نسخ و بداء

و فرق بین نسخ و بداء در منظر اصول این است که بداء اعم از نسخ است. یعنی در مورد فرق دو گونه فرق اعلام می شود. گونه اول این است که بداء اعم از نسخ است. اگر بداء در تشریعیات باشد نسخ و بداء یکی است به تعبیر شیخ طوسی فرق بین نسخ و بداء گفته می شود که به اینگونه باشد که بداء اعم از نسخ است، بداء در تشریعیات یعنی همان نسخ که شیخ طائفه فرمودند در تشریعیات توسعه در اصطلاح است. همان رفع حکم ثابت هم بداء است و هم نسخ. اما در تکوینیات بداء است و نسخ نیست، این گونه اول که تقریبا این فرق مشهور اصول است. اما فرق دوم یا گونه دوم از فرق بین نسخ و بداء به این ترتیب است که گفته می شود نسخ و بداء فرقش از لحاظ قلمرو مشخص می شود. قلمرو نسخ تشریعیات است، تغییر حکم است، و قلمرو بداء تکوینیات است تغییر و تبدل فعل است. آنچه که باید انجام می شد انجام نمی شود که می شود بداء. بعد از فرق این دو عنوان از دید اصول گفتیم و معنای نسخ را هم شرح دادیم ما حصل محقق خراسانی در مورد نسخ با توضیحات این شد که در یک جمله ایشان فرمودند نسخ دفع است نه رفع، و ما این دفع را شرح دادیم تا به آنجا که گفتیم رفع در مقام اثبات است و دفع در مقام ثبوت، یعنی در واقع در مقام ثبوت اندازه حکم همان مقدار بوده ولی برای مخاطبین اینگونه تلقی شده است که این حکم ادامه دارد. نکته ای که از ضمن سوال درآمد، می بینیم ظریف ترین نکته بود و آن این بود که استمرار از سوی مولی اعلام نشده. براساس بنای عقلاء مخاطب به مقتضای اصل استمرار تلقی کرده است. و تلقی استمرار براساس اقتضای اصل طبیعتاً قابلیت تحدید و انقراض و تضییق را دارد.

ص: ۵۲۴

آثار این معنی

پس از که معنای نسخ برای ما روشن شد آثاری نسبت به این معنا مترتب می شود که از این قرار است، بعد از که گفتیم نسخ دفع است و دفع را هم توضیح دادیم یعنی اظهار امد حکم. بر این معنای محققانه محقق خراسانی با توضیحاتی که داده شد آثاری مترتب است که از این قرار است: ۱. رفع اشکالات احتمالی مربوط به نسخ. معنای حقیقی نسخ رفع حکم ثابت. اشکالات در این رابطه متعدد است، بر اساس تقریر استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه سه تا اشکال در این مورد ملاحظه و بررسی می شود: اشکال اول نسخ به این معنا مستلزم تغییر اراده خدای متعال می شود و اراده از صفات ذاتیه است، تغییر در اراده مستلزم تغییر در ذات و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا. از محالات اولیه است. وجود مطلق تغییر و

تحول در او معنا ندارد. اشکال دوم نسخ به معنای حقیقی و متعارف موجب جهل در حکم می شود. یعنی رفع حکم ثابت خبر میدهد که حکم سابق درست نبوده و آن را بر می دارد و حکم دیگری را جایگزین می کند که معلوم شده است حکم اولی درست نبوده است. خبر از جهل می دهد. و این هم از محالات است. اشکال سوم استلزام خلف در متعلقات احکام. ما بر این عقیده هستیم، مبنای عدلیه این است که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آن است. بنابراین در نسخ که حکم اولی و دومی داریم منسوخ و ناسخ می بینیم حکم منسوخ مصلحت داشته یا نداشته، اگر بگوییم طبق مبنای عدلیه مصلحت داشته است حکم ناسخ باطل است و اگر بگوییم ناسخ مصلحت دارد حکم منسوخ باطل بوده. بنابراین هم از لحاظ مصلحت خلف است وهم مستلزم بطلان مردد بین ناسخ و منسوخ می شود. این سه تا اشکال بسیار مهمی است مربوط به نسخی که نسبت بدهیم به خدای متعال اما اگر نسخ را نسبت به عباد بدهیم یک چیز عادی است اشکالی ندارد. این سه تا اشکال در یک تعبیر کوتاه مرتفع کردیم گفتیم تمامی این اشکال در صورتی راه داشت که می گفتیم نسخ رفع حکم ثابت است ولی بعد از آنکه گفتیم دفع حکم است در مقام ثبوت هیچ یکی از این اشکالات وارد نخواهد شد. برای اینکه می گوییم حکم منسوخ در مقام ثبوت که جعل شده بود در مقام واقع و ثبوت که جعل شده بود، آنجا همان امد و مدتی را داشت که آن مدتش برای مکلفین معلوم نبود، الان مدت برای مکلفین اعلام شده که تا آنجا بوده، نه تغییر اراده است و نه جهل است و نه خلف است یعنی درباره مصلحت و مفسده، مصلحت تا همان مقطع بود. این تعبیر که بگوییم نسخ دفع حکم است در مقام ثبوت نه رفع حکم در مقام اثبات تمام این اشکالات را کنار گذاشت و بدون هیچ شبهه ای می گوییم نسخ درست است.

سوال:

پاسخ: ما می گوییم نسخ اگر به معنای حقیقی اش و در مقام اثبات باشد رفع حکم ثابت خواهد بود و مستلزم آن سه تا اشکال عمـده می گردد و ما پس از که تحقیق و بررسـی کردیم این اوصاف که اوصاف نادر و وزین و سـنگین وزن است، با اوصافی که وزنش سـبک تر است مثل رأفت و رحم و امثال، این اوصاف اسـتعمال و نسبتش برای مکلفین و مردم و برای خدا فرق می کند. و محقق خراسانی هم با توجه به این نکته ها می گوید نسخ درباره خدای متعال دفع حکم است یعنی این اشـکالات وارد نیست و جهل در مقام علم مطلق و محیط معنا نـدارد. پس چه بایـد باشـد، الان می بینیم تبـدل آمده، چه تبدلی؟ تبدلی نیست. نگفته است خـدای متعـال یـا شارع صـریحا این حکم حکمنا الی الابـد تا بگوییـد تغییر شـد، انشاء حکم است. شـما از انشاء با مقـدمات حکمت یا با بنای عقلاء ادامه را فهمیدیـد این فهم ادامه شـما را به این ذهنیت انـداخت که این حکم مسـتمری است، یک مرتبه اظهار شد که این حکم امدش تمام شد. اشـکالی وجود ندارد. ابراز انتهای امد حکم که همان دفع و تمام است، این یک اثر. ۲. گفتیم آثاری مترتب است، اثر اول این بود

تخصیص افرادی و ازمانی

امـا اثر دوم دربـاره این معنای نسـخ از این قرار است که بنابراین نسـخ می شود مثل تخصـیص. با این فرق که تخصـیص اخراج افراد از حکم است تخصـیص به اصـطلاح تحدید می کند نسـبت به افراد «الا الفساق». اما نسخ تحدید می کند نسـبت به ازمان که می گویـد تا الان الی بیت المقدس و بعد از این «فولّ وجهک شـطر المسـجد الحرام»، از این به بعد زمان دیگر تحدید شد. مثل تخصـیص است منتها در تخیصـیص تحدید مربوط می شود به افراد در نسخ تحدید می شود به ازمان. به عبارتی می توانیم بگوییم که نسخ تخصیص ازمانی است.

نسخ قبل از حضور و بعد از حضور

اثر سوم این است که نسخ قبل از حضور وقت عمل و بعد از حضور وقت عمل زمینه خواهد داشت. پس از آنکه گفتیم نسخ به معنای دفع است می تواند قبل از حضور عمل باشد یعنی خود انشاء نسخ بشود. مثل داستان ذبح حضرت اسماعیل علی نبینا و علیهما افضل الصلاه و السلام که سوره صافات آمده است «و فدیناه بذبح عظیم» (۱) . در این قضیه انشاء شده است حکم به ذبح حضرت اسماعیل از آنجا که نسخ به معنای دفع است، نیازی به این نداریم که بگوییم که باید حکم عملی بشود. بعد از انشاء که براساس مصلحت بوده است، مصلحت انشاء اختبار و آزمایش بوده است، بنابراین پس از انشاء بدل می شود به فدیه. و این گونه نسخ هم درست است، نسخ قبل از حضور وقت عمل می تواند درست و صحیح باشد. و همینطور نسخ بعد از عمل که اعلام بکند انتهای امد حکم را، مثل توجه به قبله که توجه به قبله قبل از آیه ای که امر به استقبال کعبه می کند توجه به سمت بیت المقدس بوده، عملی هم بوده است وقت عمل هم فرا رسیده، انجام شده مردم نمازش را هم آن سمت می خواندید. که حجاج مسجد قبلتین که یکی از معجزات حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم است، که در حال نماز اعلام شد که «فولّ وجهک» از معجزات این است که در آن زمانی که نه خطوط و نقوش جغرافیا نه نقشه برداری هیچ چیزی وجود نداشت، به پیامبر امر شد که به این جهت نشان داده شد توسط جبرئیل که این جهت کعبه است. الان پس از تحقیقات کامل همان جهت دقیقا به سمت کعبه منطبق است. آنجا امد حکم تمام شد، حکم دیگر با مصلحت دیگر و زمان دیگر آمد.

۱- صافات/سوره۳۷، آیه۱۰۷.

نکته: تعدد از حیث زمان و موضوع

این نکته را هم اضافه کنیم که در ضمن مطالب مندرج است که جزء نکاتی است که استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه اشاره دارد که اگر متعلق حکم واحد به معنای کلمه نباشد یا تعدد از حیث زمان داشته باشد، یا تعدد از حیث موضوع داشته باشد، نسخ محال صدق نمی کند. در مسئله دفع تعدد موضوع می شود، تا آنجا آن توجه بود و آن مصلحت داشت تا همان زمان. و بعد از این زمان موضوع دیگری است و حکم با هم دیگر مشابهت دارد. این دیگر اصلا زمینه برای نسخ نیست. در صورت نسخ محقق می شود نسخ محال که بگوییم مثلا خوردن خمر برای همیشه حرام است و بعدش هم بفرماید که شرب خمر اصلا حرام نیست. اینجا نسخ است و تضادّ است و مستلزم آن اشکالاتی است که گفتیم. اما اگر گفتیم که شرب خمر حرام است و اما شرب نبیذ مثلا که هنوز به مرحله اسکار نرسیده باشد حرام نیست. اینجا تضادی وجود ندارد. یا اگر گفتیم شرب خمر حرام است ولی در حالت اضطرار اشکال ندارد نسخ نیست. بنابراین نسخ یعنی اجتماع در حقیقت اجتماع دو حکم متضاد که بعد از ملاحظه استحاله اجتماع ضدین بگوییم یا جهل بوده نستجیر بالله یا تغییر اراده یا خلف. زمینه آن اشکالات این است که ابتداءً شکل تضاد صورت بگیرد از تضاد که بیاییم بیرون بگوییم ضد قبلی نیست، ضد قبلی که از میان برداشتیم هر سه اشکال را باید جواب بدهیم. در نتیجه مسئله نسخ که مشخص شد و اشکالات مرتفع شد و سه تا اثر بر این بیان مترتب شد که برای شما گفتم.

معنای لغوی و اصولی بداء

می فرماید اما بداء در تکوینیات، اولا معنا کنم معنای لغوی بداء و بعد معنایی که در اصول نسبت به بداءا علام می شود آنگاه ببینیم بـداء چه جایگـاهی دارد. معنـای بـداء در لغت که گفتیم ظهور است، و معنـای اصـطلاحی و حقیقی بـداء «ظهور ما کان مختفیا عند المکلف یا عند الشـخص»، «ظهور الشـئ بعد ما خفی عنه»، این معنای بداء است. معنای حقیقی بداء دقیقاً و مستقیما روی نقطه جهـل متمرکز است. یعنی اعلام می کنـد که جهلی در کار بوده، برای بشـر عادی است می گوییم بـداء حاصل شـد جهل رفع شد. برای من بداء حاصل شد یعنی جهلم رفع شد. می خواسـتم احترام نکنم کسـی را دیدم او متعبد به آداب طلبگی نیست بعد برایم بداء حاصل شد دیدم آن عدم رعایت ادب به جهت یک مشـکلی بوده که داشته. در حقیقت بداء ارتفاع جهل است. که گفتم مسـتقیما به نقطه جهـل متمرکز است. و این بـداء یـک حالتی است یکی از اوصاف انسان عادی است به معنای خاص خودش است، وصف بشـر عادی بـداء است. و اما بـداء در تکوینیات که قطعاً معتقـدیم، ما چرا به بـداء معتقـدیم؟ چون نصوص متواتری داریم که بداء در افعال حاکم و واقع است. واقعیت دارد. مکرر صورت گرفته. به نقل اسـتاد شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه برای حضـرت عیسـی علی نبینا و آله و علیه الصـلاه و السلام خبر داده شد که تا این ساعت از این دنیا می روی وحضـرت صدقه داد رفت و آنجا خوابید و از دنیا نرفت، که می گوید حیه ای بود ماری بود زیر آن فرش افعی و آدم کش، با صـدقه از آن بلاء و خطر نجـات یافت. تغییر در فعل است. و همینطور برای پیامبران برای حضـرت یونس، و در تاریـخ وقائعی خبر داده شده از وقوعش و بعد تبدیل شده است و خبر داده شده است که قضیه منتفی شد. این تبدل ها در افعال می شود بداء در تکوینیات و دارای واقعیت هم است، واقعیت عینی دارد و داستان های قطعی است.

اظهار ما کان مختفیا للعباد

بـداء در تکوینیات به معنای حقیقی آن عبارت بود از ظهور ما کان مختفیا، واین معنا درباره پروردگار متعال که محیط است و کمال مطلق است و ذاتاً و صـفتاً از محالات اولیه است. بنابراین درباره ذات متعال محقق خراسانی میگوید و صاحبنظران اصول این توجیه یا این تحقیق را تاییـد فرموده انـد، می فرماینـد بـداء یعنی ظهر. ظهر درباره خدای متعال بداء نیست بلکه ابداء است. ظهر نیست بلکه اظهار است. او عالم است، او احاطه دارد عنده ظهر خلاف صـفات ذاتیه اوست. و آنکه بداء می گوییم حاصل شـده است برای بشـر است که از سوی خـدا اظهـار شـده است. بنـابراین معنـای اصـطلاحی در اصول برای بـداء چنانچه محقق خراسانی فرمود ابـداء و اظهار است منتها فرق می کنـد با نسخ. نسخ اظهار امد و اظهار انتهای امد، اما اینجا اظهار ما کان مختفا للعباد است. بنابراین بـداء در تکوینیات یک فعلی است که اعلام می شود معلق اما تعلیق برای مردم بیان نمی شود این اشـکالی نـدارد، تعلیق بیان نشود مطلب بیان شـده است. عـدم بیان تعلیق هم لمصـلحه است. مثلا بیان شده است موت و مرگ معین می رسـد، مرگ می رسـد اما این بیان معلق است، تعلیق بیان نشـده، اگر صـدقه نـدهی. بـداء به معنای حقیقی اش امکان نبست به سوی خـدای متعـال نـدارد. که ظهور ما خفی عنه است که مسـتقیما جهل است. اما به معنای اصولی اش که اظهار ما اخفاه عن العباد، چرا اخفاء کرد؟ برای مصـلحت. پدر گاهی برای فرزند در اینگونه بیانها مثال عرفی آن پدری برای پسـرش می گوید تو که درس را اینجوری می خوانی نتیجه امتحان تان ردّ است مردودی. پـدر قطعی اعلام می کنـد اما تعلیق آن را بیان نمی کنـد، این مردود بودنت معلق است بر اینکه جدی نخوانی اگر جدی بخوانی و بیایی از من سوال هایت را بپرسی مردود نمی شوی. و بعـد هم بعد از که سوالات را برای فرزند خودش توضیـح می دهد اظهار می دارد که الان دیگر مردودی در کار نیست. اخفاء کرد لمصـلحه، برای اینکه جدیت بکند. در مسئله صدقه و ردّ بلاء، صدقه مصلحت دارد برای اینکه توجه و اهتمام به صدقه به عمـل بیایـد اهتمام جـدی نسـبت به صـدقه این شـده باشـد که تعلیق را اخفاء کرده باشـد. که الان مخفی است و معلوم نیست. مرگ می رسد اما تعلیقش را نمی گوید که اگر صدقه را ندهی، چرا تعلیق را مخفی کرد؟ لمصـلحه، مصـلحت اهمیت و نقش صـدقه بود. بنابراین در بـداء به معنای ابـداء می گوییم ادعاء نیست واقعیت است بداء ابداء است. معنای واقعی بدائی که ما می گوییم براساس آن واقعیت های محققه ابـداء است نه بداء. یعنی واقعش ابداءاست نه اینکه ما بگوییم بداء محال است پس باید بگوییم ابـداء، علی التحقیق واقعیت های محققه که شاکله بـداء در پیش مردم داشـته آنها ابداء بوده است. لذا ابداء که اشـکال ندارد ظهور ما خفی نیست بلکه اظهار ما اخفاه است که هیچ اشکال و ایرادی ندارد.

ص: ۵۳۰

نظر سید الخویی درباره نسخ و بداء ۹۴/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر سید الخویی درباره نسخ و بداء

به لطف خدای متعال مسئله نسخ و بداء تحقیق شد و گفته شد و آنچه ظاهر امر است مشکلی و ابهامی باقی نماند. اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این دو تا عنوان را بحث می کند که بعضی نکات ظریفی دارند و غیر از آن بدنه همان بدنه ای است که محقق خراسانی فرموده بود و فرق آنچنانی اصولی و بنیادی در کار نیست و بیشتر به نصوص استناد می کند که بداء و نسخ را از طریق نصوص هم استخراج کرده باشد. در مورد نسخ اول تعریفی دارند می فرمایند: «النسخ رفع الحکم الثابت لاطلاق الحکم الاول» این خیلی ظرافت دارد. ما یک بار می گوییم نسخ رفع حکم ثابت اول است تا حدودی تلقی و درک مشکل می شود. اما اگر عبارت را اینجوری بیاوریم «النسخ هو رفع الحکم الثابت لاطلاق الحکم الاول» این خیلی مسئله را واضح و ساده می کند. می فرماید: در عملیات نسخ دو تا نکته در کار است: نکته اول که مربوط می شود به حکم منسوخ، حکم منسوخ یک حکم مصرح و صریح و نصّ نیست بلکه حکم اول مقتضای ظاهر است نه مدلول نص. حکمی که ثابت است برای اطلاق دلیل اول که گفته بود مثلا «استقبلوا بیت المقدس»، این اطلاقش این بود که استمرار دارد مقتضای اطلاق حکم ثابت برای اطلاق این بود که استمرار داشته باشد. و بعد آیه دیگر که آمد گفت «فولّ وجهک شطر المسجد الحرام» آن حکمی که برای اطلاق نص اول بود را رفع کرد. و بعد می فرماید: می دانیم به طور طبیعی که براساس مسلک عدلیه حکم تابع مصلحت و مفسده است. اگر مصلحت از حکم گرفته شود دیگر حکم نسبتش به موضوع نسبت معلول به علت است. موضوع هم تابع مصلحتش است. مصلحت که از بین رفت، طبیعتاً به طور طبیعی حکم از بین می رود. نیازی به این ندارد که اعلام شود. و براساس قواعد مذهب عدلیه که تمامی احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آن است، (۱)

ص: ۵۳۱

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۲۸.

دو قسم مصلحت از حیث زمان

مصلحت دو قسم است از حیث زمان، مصلحتی است که مستمرّ است و مصلحتی است که موقت است. شاهد بر مصلحت موقت به طور واضح می بینیم که در احکام و دستورات شرعی زمان و مکان دخل به مصلحت دارد. ساعت آخر جمعه، روز عرفه، روز جمعه، شب قدر زمان است. مکان، حطیم مغتصب که در اغتصاب و غصب وهابیت است، کوفه و نجف و زیر قبه اباعبدالله علیه السلام و بین جبلی طوس روضه من ریاض الجنه بهشت مشهد مکان است، قم عشّ آل البیت و حرم چهارم، اینها در روایات و نصوص و حکایات تاریخی قطعی فضائلی دارند. این فضیلت زمان و مکان اعلام می کند که مصلحت موقت و محدود وجود دارد. ایشان با ظرافت طبعی که دارند می فرمایند پس از آنکه گفتیم مصلحت در زمان به نحو یک ساعت است و بعد از یک ساعت آن حکم دیگر نیست و دیگر دعای سمات در غیر ساعت آخر دیگر نیست و مصلحتش تمام می شود.

کی جعل کرده و از کجا؟ از مقام بالاست و به ما ربطی ندارد ما که تابعیم و متعبدیم. اگر چنانچه تا زمان کوتاه دارای مصلحت بود یک ساعت، یک روز می شود یک سال و می شود سنین چند سال هم دارای یک مصلحت باشد بلا اشکال. بنابراین حکم ناسخ که می آید اعلام می کند آن اتمام مصلحتی را که در آن حکم قبلی بوده. به تعبیر دیگری که ایشان دارند بعد از این تعبیر می فرماید در نسخ انتهای حکم به وسیله انتهای امد است، انتهاء حکم مربوط به انتهای مدت مصلحت است. پس از که این مطلب را گفتیم هیچ اشکالی در مسئله نسخ وارد نمی شود. هرچند نسخ را تعریف کرده بودیم محقق خراسانی فرموده بود و استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله انفسهم فرموده بودند که نسخ جایی است که فعل به تعبیر محقق خراسانی فعل واحد جهت واحد باشد. مثلا شرب خمر، شرب فعل است و جهت همان اسکار مثلا. فعل واحد و جهت واحد باشد. اگر نسخ بشود گویا یک تضاد به وجود می آید و بعد از تضاد رفع حکم قبلی اعلام می دارد که نستجیر بالله جهلی در کار باشد اما اگر فعل واحد نباشد و شرب خمر مثلا حرام و نگه داشتن خمر یا ابطال خمر مثلا واجب دو تا فعل بشود اینجا جایی برای نسخ نیست. یا اگر جهت فرق داشته باشد که شرب للاسکار حرام است و شرب للعلاج جایز است باز هم اینجا نسخی نیست. نسخ آن است که فعل واحد و جهت واحد باشد. هرچند نسخ ظاهرش این باشد ولی پس از آنکه گفتیم نسخ با تعریف ایشان که انتهاء حکم به واسطه انتهای مدت آن است یا به وسیله انقضاء مصلحت آن است رفع حکم نخواهد بود می شود دفع حکم. پس از که دفع حکم در مقام ثبوت بود، تمامی اشکالات از اساس مرتفع می شود. گفتم بدنه همان بدنه ای است که محقق خراسانی فرموده است منتها این ظرافت و لطافت ها گفتنی بود که برای شما عزیزان تکرار کردیم.

ص: ۵۳۲

سوال: اطلاقی که می گویید اطلاق برخواسته از مقدمات حکمت است که مقدمه اصلی و نقطه مرکزی در مقدمات حکمت بودن مولی در مقام بیان باشد و ما این مقدمات را نداریم. مولی در مقام بیان تمام خصوصیات احکام باشد. و حکم موقت را بیان می کند.

پاسخ: اولا ممکن است شمول و استمرار از عموم استفاده شود نه از اطلاق. و ثانیا اطلاق لفظی نباشد و اطلاق مقامی باشد. ثالثاً اطلاق مقدمه اش هم کامل است. مقدمات حکمت پیش مکلف کامل است، مکلف قادر نیست که ذهن و اراده مولی را کشف بکند. مکلف فعلا براساس مقدمات حکمتی که دارد می گوید این اطلاق ولی همان مکلف می داند که این اطلاق که فعلا براساس مقدمات این را اقتضاء می کند قابلیت برای تقیید دارد که تقیید گفتیم دو قسم است: تقیید افرادی و تقیید ازمانی. اگر شکل قید و تخصیص بود می شود تحدید افرادی و اگر شکل نسخ بود می شود تقیید و تحدید ازمانی.

سوال:

پاسخ: ناسخ و منسوخ با خاصّ و عامّ آنچنان هماهنگ است که گاهی اشتباه می شود که ناسخ است یا خاص است. هر دو حکم به حکم قبلی تصرف می کند. تخصیص هم حکم قبلی را به اندازه مدلول خودش بر می دارد و ناسخ هم حکم منسوخ به اندازه مدلول خودش برمی دارد. ناسخ که حکم منسوخ را برمی دارد یعنی منسوخ می کند، مدلولش این است که ناسخ می گوید که حکم تا اینجا بود از این به بعد دیگر نیست. اطلاق حکم منسوخ می گوید که از این به بعد هم بوده است. درست همان قسمتی که اطلاق مقتضای اطلاق حکم اولی بود ناسخ آن را برمی دارد. این همان ارتباط مستقیم ناسخ با منسوخ است. منسوخ لازم نیست که مدلول قدر متقینش مورد تعلق نسخ باشد، مدلول دلیل منسوخ متعلق دلیل ناسخ است. دلیل ناسخ نمی گوید که آن از اساس باطل بوده بلکه ناسخ می گوید از این به بعد دیگر نیست یعنی مقتضای اطلاق از این به بعد هم است. دقیقاً مقتضای اطلاق را نسخ می کند و هیچ شبهه و اشکالی در آن نیست.

بداء به معنی ابداء واقعا نه تنزیلا

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه به طور اجمال می فرماید: بداء به معنای ابداء است. گفته می شود بداء به معنای ابداء تنزیلا یا مجازا به کار می رود ما بداء را که نسبت بدهیم به خداوند متعال و برویم با واقعیت علم نامتناهی و واقعیت احاطه و واقعیت تبدلات می بینیم که بداء معنا ندارد و الف آن افتاده، بداء یعنی واقعا ابداء است نه تنزیلا. بداء به معنای ابداء، این عنوان برابر است با رأی محقق خراسانی. این دو علم دهر اصول می فرمایند بداء به معنی ابداء است. الان که در حوزه و بحث تحقیقی بداء مراجعه کنید تا سوال کنید می گویند بداء به معنای ابداء است.

سه قسم قضاء

سیدنا الاستاد وارد بحث تفصلی از لحاظ روایات می شود، می فرماید: قضای الهی سه قسم است: قسم اول قضائی است که عبارت است از علم مخزون الهی که در نصوص آمده و نصوص هم ایشان ذکر می کند و بنده به طور کلی بگویم و اگر خواستید مراجعه کنید. باب بداء در اصول کافی جلد یک و باب بداء در توحید شیخ صدوق که باب مستقلی است و خود باب طولانی نیست و مجموعه روایات آنجا ذکر شده. در آن باب آمده است که برای خدای متعال دو علم وجود دارد علم مخزون که عبارت است از آن قضای الهی، قضای الهی قسم اول عبارت است از علم مخزون که آن علم مخزون عالم لوح محفوظ یا عالم ام الکتاب هم می گویند. آن علم در آن علم غیر از خدای متعال حتی معصومین و انبیاء هم احاطه ندارند. این قضاء قسم اول و قابل ردّ و تغییر نیست. چون معنای این قضاء این است که چیزی که خدا می داند دقیقا آن نستجیر بالله خلاف بشود، مستلزم جهل می شود که از محالات اولیه است. این قضاء قابل تغییر نیست. قضای دوم الهی عبارت است از قضای حتمی که این قضای حتمی عبارت است از «ما أخبره الله نبیه بوقوع شئ حتما و جزماً». این قضای حتمی است. مثل «بئس للظالمین بدلا»، مثل «ان الباطل کان زهوقا»، قضای محتوم و حتمی و قابل تغییر نیست. طبق این قضاء که بعضی از علماء و اهل ذکر و دعا و آشنایان به قضا و قدر به زندگی صدام خبیث پلید نگاه می کنند می گفتند نشد دیگر، اما دیدیم، قضای محتوم است و قابل تغییر نیست. و اما قسم سوم عبارت است از مطلبی که وحی که خدای متعال برای نبی خودش خبر می دهد معلّقاً که این واقعه می شود اگر این عمل انجام نگیرد، مثلا مرگ این شخص فرا می رسد اگر صدقه ندهد. این قضاء قسم سوم عالم محو و اثبات است. در این قضاء از اول طرح این قضاء طوری است که محو و اثبات در این مرحله از قضاء جا دارد، محو است و اثبات. انحراف است آن جزاء محقق می شود. اعتدال رعایت کرد به سوی عبودیت آمد دفع بلاء می شود. این نکته اخلاقی است «ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون»، عملیات استغفار یادمان نرود. نصّ قرآن است. «ما کان الله معذبهم» یعنی عذاب می رسد گناهی کرده است که آن گناه اثر وضعی اش آن عذاب است. «ما من نکبه تصیب العبد الا بذنب»، هیچ بدبختی برای انسان مگر به وسیله ذنب. و استغفار مانع و رافع آن بلاء می شود، دفع بلاء می کند. دعای وقت سحر دفع صد بلاء بکند. این محو و اثبات است. اثبات یعنی اگر دعا نشود ادامه پیدا کند و محو اگر دعا بشود ادامه پیدا نکند و بلاء واقع نشود. معنای بداء این بود که فعلی که خبر داده شده بود به وقوع آن واقع نشود، تبدل بشود به عدم آن، تبدل از آن این جهت که از اول این فعل معلق بوده منتها تعلیق برای عامه مردم بیان نشده. لازم هم نیست کسی طلب ندارد که باید تعلیق بیان بشود. لذا سیدنا یک روایتی را که از تفسیر قمی نقل می کند برای شما می گویم درباره همان آیه «لکل اجل کتاب یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب»، این دو مرحله از قضاء را می گوید. روایت را نقل می کند که می فرماید: عبد الله بن مسکان از امام صادق

علیه السلام قال «اذا کانت لیله القدر نزلت الملائکه و الروح و الکتبه الی سماء الدنیا فیکتبون ما یکون من قضاء الله تبارک و تعالی فی تلک السنه فاذا اراد الله أن یقدم أو یوخر أو ینقص شیئا أو یزیده امر الله أن یمحو ما یشاء ثم اثبت الذی أراد» (۱) . متنی بود دالّ بر قضای قسم سوم که عبارت است از بداء. این احکام در این شب قدر که یثبت و یمحی وجود دارد محو و اثبات است، اگر کسی بیاید به سوی عبودیت و دستی بردارد به نیایش و دعا درست ممکن است سرنوشت زندگی اش در آن سال به شکل بسیار خوبی ثبت بشود. و اگر که منحرف و غافل و در عالم حیوانیت باشد حالت حیوانی برایش به ثبت برسد. این عالم عالم محو و اثبات و این قضاء قابل محو و اثبات است که محو و اثبات در حقیقت دیدیم معنایش ارا که آن معنای باطل بداء نیست بلکه معنایش می شود ابداء یعنی خداوند تا اینجا آن عمل و فعل که اعلام شده بود معلّق بود به آن شرط عمل کرد خوب جواب دارد و به شرط عمل نکرد خوب جواب نداد. به عبارت دیگر برنامه تنظیم شده است طبق قید و شرط خاصی، اشتراط و تعلیق به شکل خاصی در این مرحله از قضاء وجود دارد که اگر رعایت بشود آن شرط یعنی صدقه مشکلی وجود ندارد و اگر صدقه ندهد این. شب قدر اگر دعا بکند دفع بلاء و اگر دعا نکند دفع بلاء نشود. سید نکته ظریفی را اضافه می کند اعتقاد به بلاء که در نصوص آمده است و شیخ صدوق نقل می کند در توحید که ما عبد الله کما عبد بالبداء، یعنی اعتقاد به بداء در حقیقت اعتبار به قدرت و احاطه و رحم نامتناهی خداست. یک مرتبه به وسیله رحمت خودش یک بنده ای که داشته عذاب می شده می بخشد قدرت دارد فعل را انجام بدهد و انجام ندهد. در حقیقت انکار بداء انکار قدرت است و اعتراف به بداء اعتراف به قدرت الهی است و در نتیجه بداء به این معنا که اساس آن بیان حکم است معلّقا و شرحش قضاء سوم عالم محو و اثبات است و تحلیلش تعلیق به دعاء و عبودیت است و اتمامش منتهی به قدرت و رحمت الهی است لذا می شود بداء یک امر ضروری و جزء معتقدات شیعه و نقش آن هم در اعتقادات و هم در اعمال. اعتقاد که داشت آدم که خدای متعال به وسیله عبودیت و نیایش و تذلل عباد حالت حسنه و عنایت ویژه می کند هم از لحاظ اعتقادی محکم می شود اتکاء قلبی دارد و هم از لحاظ عملی امید به جذب رحمت و عنایت آدم را می کشاند به سوی عبودیت و دعاء و نیایش. تا اینجا مسئله بداء کامل شد. دو تا نکته باقی ماند که وقت گذشت. ثمره ای که محقق خراسانی نقل کرده است و تحقیقی هم که در این رابطه داشته باشیم اعلام بکنیم فردا ان شاء الله.

۱- تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۳۶۶.

ثمره و جمع بندی و تحقیق مسئله ۹۴/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمره و جمع بندی و تحقیق مسئله

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بعد از بحث تخصیص و نسخ می فرماید این بحث ثمره ای دارد و آن این است که اگر عام و خاصی وارد بشود عام مقدم و خاصّ موخر و تردید و شک صورت بگیرد که این خاص مخصص است یا ناسخ، بناء بر تخصیص خاص مورد خاص اگر از سوی مکلف مخالفت بشود عصیانی نیست و بنابر نسخ اگر خاص مخالفت بشود در حقیقت مخالفت است. در مثال توضیح بدهیم، «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق منهم» این خاص هم بعد از وقت عمل به عام آمده است تا شبهه بشود که نسخ است یا خاص. و بعد از «اکرم العلماء» مکلف فساق علماء را اکرام نکرد و بعد از این «لا تکرم الفساق» وارد شد، بنابر تخصیص مکلفی که علماء فساق را اکرام نکرده است عاصی نیست، تخلف نکرده است، حکمی وجود نداشته فقط تجری به عمل آمده اما بنابر نسخ چون نسخ از حین ورود حکم را قطع می کند «لا تکرم الفساق» که بعدا آمده از همان موقع ورود دیگر اکرام فساق واجب نخواهد بود. آن مکلفی که فساق را قبل از وارد شدن «لا تکرم الفساق» اکرام نکرده است، مخالفت حکم انجام داده. این ثمره واضحی است. و در صورت دیگر یعنی اگر خاص مقدم باشد و عام موخر بر عکس ترتیب طبیعی که گفته بودیم اتفاق می افتد که خاص مقدم باشد و عام موخر. همیشه عام مقدم نیست و خاص موخر، اتفاق می افتد که خاص مقدم باشد و عام موخر، غرض با هم ارتباط داشته باشد. ارتباط خاص و عام زمانی نیست، ارتباط خاص و عام دلالی است. در این صورت باز هم وقت عمل رسیده باشد تا فرصتی برای حمل به نسخ وجود داشته باشد. خاصی آمده «لا تکرم الفساق العلماء»، و بعد از این مکلف فساق را اکرام نکرد، گفت فاسق است و فاسق را کسی اکرام نمی کند. فاسق نه اکرام است و نه احترام دارد و بدانیم یک نکته گناه آدم را سبک می کند، بی ارزش می کند. شخصیت آدم را از بین می برد. هرچند ظاهرسازی بکند آدم فاسق یک ابهت و عظمت ندارد. آدمی که متدین است هرچند در کسوت ضعفاء و فقراء و تهی دستان باشد باز هم یک عظمتی دارد. گناه و عبودیت خیلی مهم است. عبودیت وصل است با کمال مطلق و مخالفت وصل است با اهریمن و شیطان و خناس. کسی فاسق را اکرام نکرد و بعد از مدتی عامی فرارسید «اکرم العلماء». نتیجه چه می شود؟ اگر گفتیم تخصیص آن آقایی که فساق را اکرام نکرده است عصیانی نکرده است چون تخصیص از اول قلمرو و افراد خودش را از شعاع و حوزه عام خارج می کند. تخصیص اخراج افرادی است اما اگر گفتیم نسخ در این صورت آن «لا تکرم الفساق» که مخالفت شده بود در حقیقت بنابر نسخ مخالفت است چون تا عام نیامده آن حکم را از بین برنداشته آن حکم است، اگر مخالفت شده بود مخالفت است منتها مخالفت آن با اکرام فساق بود. مخالفت «لا تکرم الفساق» به اکرام فساق بود. ثمره معلوم شد.

ص: ۵۳۵

چند نکته در جمع بندی

در جمع بندی چند نکته را در نظر بگیریم. نکته اول مشهور این است که نسخ و بداء بعد از فرارسیدن وقت عمل است و

تخصیص قبل از فرارسیدن وقت عمل است. و تخصیص اخراج افرادی است، نسخ رفع حکم است و تضییق ازمانی است یا تحدید ازمانی است. تخصیص از لحاظ افراد تحدید می کند، نسخ از لحاظ زمان تحدید می کند. و بعد هم براساس تحقیقی که محقق خراسانی فرمودند که تقریبا تحقیق ایشان محور قرار گرفته این شد که نسخ دفع حکم است نه رفع حکم. اشکالاتی که وارد می شود در صورتی است که بگوییم نسخ رفع حکم است اگر دفع حکم گفتیم اشکالات وارد نیست. منظور از دفع حکم اظهار انتهای امد حکم است. و منظور از بداء فرمودند که درباره خدای متعال منظور از بداء ابداء است و ابداء معنایش این شد که ابداء اظهار ما اخفاه است. چیزی را که شارع برای مردم و حتی پیامبر اعلام نفرموده باشد اظهار بکند. و این مشکلی ندارد. بداء می شود ابداء. سیدنا الاستاد هم قدس الله نفسه الزکیه همین مطلب را با یک نکات اضافی مفید فرمودند که نسخ انتهای امد حکم است به وسیله انتهای مصلحت حکم. مصلحت می تواند محدود باشد و می تواند دائم باشد. چنانچه مصلحت یوم و لیله داریم و مصلحت ایام و سنوات هم می توانیم داشته باشیم. و اما بداء را فرمودند که قضاء سه گونه است قضای که به معنای علم مخزون است و قضای محتوم و قضای معلّق، بداء در قلمرو قضای معلق است. چنانچه این وادی وادی محو و اثبات هم است که در این رابطه روایتی را گفتیم و شب قدر که «تنزل الملائکه و الروح» می گوییم اگر وجود بقیه الله الاعظم ارواحناه فداه در نظر گرفته نشود این آیه معنایش می شود یک معما. تنزل کجا تنزل؟ «تنزل الملائکه و الروح» پیش کی؟ کجای دنیا؟ وجود مقدس ولی الله که در روی زمین است «تنزل الملائکه» معنا پیدا می کند و مقدرات یک سال تنظیم می شود. و بعد هم فرمودند که بداء به معنای ابداء است. نسخ و بداء به طور کامل و واضح شرح داده شد و تا اینجا بحث روشن شد. آنچه گفته ا ند و گفته می شود طبق مشهور عمل شد،

نکته خلاف مشهور

یـک نکته خلاـف مشـهور هم اعلام شـد و آن این بود که گفتیم در صورتی که دفع باشـد و بـداء هم حکم معلق باشـد دیگر مشروط به فرا رسیدن وقت عمل نخواهـد بود. لذا دیدیم که امر صوری بداء حاصل می شود مثل ذبح حضرت اسماعیل که اینجا دیگر وقت عمل امتحانی و صوری است. چون دفع است نیاز به اشتراط به فرارسیدن وقت عمل هم در کار نیست.

تحقیق

در تحقیق گفته می شود که ممکن است بـداء را درباره خود خـدای متعال به این معنا بداء را که نسبت بدهیم به خدای متعال باز هم به همین معنای خودش بیایـد. در نظر داریـد که محقق خراسانی و همینطور سیدنا الاستاد فرمودنـد بداء به معنای ابداء است مجازاً به قرینه مشابهت. و الا لفظ بـداء آمـده، بـداء معنای حقیقی آن ظهور است و معنای ابـداء مجازا به کار می رود. از لحاظ ادبی اینجا مشکل داریم چون بداء به معنای ابداء به کار رفتن از لحاظ ادبیات مشکل دارد چون ابداء اصلا ذکر نشده و خود بـداء را بیاوریم به معنای ابـداء از ذکر ابـداء محظور نـداشت، حـذف ابـداء محظوری ندارد دلیل ندارد تا اصل کلمه ذکر نشود و چیز دیگری به معنـای بـداء ذکر بشود، آن را بگوییم که این جای آن است، داعی نـداریم که ابـداء حـذف بشود. لـذا استعمال لفظ مجازی یا بـداء به معنای ابـداء مشکل دارد. شـیخ طوسـی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: «ذکر سیدنا الاجل المرتضی» می گوید سید و استاد من سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه مطلبی فرموده است و آن این است که بداء درباره خدای متعال هم که به کار می رود به معنای خودش به کار می رود و به معنای ابداء و استعمال در غیر ما هو له نیست. همـان معنـاست، بـداء که به خـدا نسـبت داده می شود هم به همـان معنای ظهر است. ظَهَر یعنی ظهر فی الوجود، عـدم که ظَهَر ندارد. نسخ در احکام است و بداء در افعال است. افعال که ظهر باشد یعنی «ظهر فی الوجود»، چیزی که بداء حاصل می شود و جدیداً پدید می آید همان لحظه «ظهر فی الوجود» است و قبل از آن که وجود نداشـته ظهر نداشـته، پس «ظهر بعد ما لم یظهر» است در وجود. لـذا خـدای متعال در قرآن می فرمایـد «ولنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم» (۱) ، خداونـد مگر از قبل نمی دانست، چرا گفته است «حتی نعلم»؟ می فرمایـد معنـایش این است که «حتی نعلم جهادکم موجوداً»، شـئ ای که علم تعلق می گیرد به شـئ موجود بعد از وجودش تعلق می گیرد. به شئ موجود بما هو موجود قبل از وجودش علم تعلق بگیرد معنایش این می شود که تعلق بـدون متعلق. بنابراین این آیه شاهـد این مـدعاست که ظَهَر و بدء و بداء امر و نهی ای که خدا دارد تکوینی، فعلی که صورت می گیرد آن فعل قبلا نبوده و آن فعل در عالم خلق بدأ ظهر و آن بداء است و قبلا لم یکن ظاهراً. «بداء ظاهرٌ بعـد مـا لم یکن ظـاهراً»، وجود همین است. در محضـر خـدای متعال هم آن قبل از وجودش «لم یکن ظاهرا»، بعـد از وجودش «فبـدا ظهر ما لم یکن ظاهراً». این بـداء درباره خـدای متعال هم به معنای خودش به کار می رود و هیـچ گونه تأویل و تجویزی در کار نیست. سید این حرف را که فرمودنـد، شیخ طوسـی می فرماید «و هو وجه حسن جیّد». (۲) بنابراین مطلب مورد تایید شیخ طوسـی هم قرار گرفت وجه حسـنی هم بود ولی بنـده که به ذریعه مراجعه کردم این مطلب را نیافتم. منتها بنـده نکاتی را شهید صدر دارم حضوری که در کتاب هایش ندیدم و نکاتی را دارم از شـیخ صدرا و نکاتی را از سیدنا الاستاد. کسی که پیش کسی درس بخواند او مستقیم نقل می کند. سند معتبر نقل خود شیخ طوسی است. سر گردان نشوید که سید در ذریعه در بحث بداء نیاورده، نیاورده باشد مشکلی ندارد. مطلب کامل شد.

۱- محمد/سوره۴۷، آیه۳۱.

۲- العده، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۴۹۶.

تحقیق دیگر

گفته می شود که بـدائی که در نصوص آمـده است اگر دقت کنیم که عمدتاً در کتاب اصول کافی جلد ۱ باب بداء شانزده تا روایت آمده. در این روایات صحاح هم است. مسئله نسخ هم اشاره شده ولی کلمه بداء در چند تا روایت به کار رفته از جمله روایت شـماره هشت همین باب که روایت هم سـندش موثقه است عن ابی بصـیر «عن ابی عبد الله علیه السلام قال ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو من ذلک یکون البداء» می فرماید برای خداوند دو علمی است، یک علم است که مکنون و مخزون است، «و علم علّمه ملائکته و رسله و انبیائه»، می فرماید: «من ذلک یکون البداء» (۱) ، از این علم می باشد بداء، یعنی این علم را که هیچ کس نمی داند حتی انبیاء، گاهی که خدای متعال مصلحت بداند این علم را در مواردی اظهار بکند «ظَهَر و بدا» برای پیامبر، برای مردم. علم خدا پیش خود خدا بود گاهی از این علم منها ذلک البداء گاهی که اظهار بکند برای مردم ظهور می کند. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه با آن دقتی که دارد اینجا یک نکته ای گفته است می فرماید: بدا منه نه بدا فیه دقت کنیـد، اینکه ما گفتیم. آنجا که به اشـکال برمی خوردیم بـدا فیه بود، بـدا فیه یعنی نستجیر بالله برای خود خـدا بـدا و تبـدیل در اراده به وجود آمـده باشد و اما بداء منه هیچ مردم نمی دانسـتند با یک تجلی قدرت یک ذره برای مردم بدا و ظَهَر. قـدرت خداونـد پیش مردم آن قـدرت نامتنـاهی و آن علم نا متناهی مخزون و مکنون بود با یک تجلی در یک مورد یک ذره تجلی که از آن علم، بدائی که آمده است که نسبت داده می شود به خدا این نسبت را خوب دقت نکرده ایم، بداء در اثر علم خدا بداء حاصل می شود اما برای مردم و برای پیامبر. پس خود بداء است و نیاز به تصرف نداریم. قدرت خدا و علم لایتناهی خـدا مکتوم و مخزون بود یـک ذره علم خـدا تجلی کرد، اینکه تجلی کرد از سوی خـدا ابـداء است ما آن را نمی گوییم و اما بـداء و ظهر برای خود خـدا ظهر نیست ظَهَر تجلی است که برای مردم ظَهَر است. منشأ بـداء ابـداء است. هرچنـد منشأ آن ابداء است ولی بـداء هیـچ اشـکالی نیست. علم که خدا تجلی کرد برای عباد تجلّی. (۲) بنابراین در این مرحله به این نتیجه رسـیدیم که در ضـمن کلام سید هم هرچنـد آمـده است از نص هم که استفاده می کنیم من ذلک بـداء، مطلب کامل می شود و بداء یعنی ظَهَر برای مردم نه برای خـدای متعال. بنابراین بداء علم است و ظهور است بعد از اختفاء که اختفاء عند البشـر بوده، ظهور هم برای بشر صورت گرفته به توسط ابداء الهی. بنابراین در مسئله بداء با این تحقیق و این صورت از برداشت از روایت و رأی سیدنا الاسـتاد مشکلی درباره بداء که نداریم و استعمال بداء هم در غیر ما هو له نیست، به همان معنای خودش است. که شاید این رأی به وجهی با نظر و توجیه سـید مرتضی قدس الله نفسه الزکیه هم اقلا هم سو و هم جهت خواهد بود. مسئله بداء و نسخ کامل شـد. رسـیدیم بحث عام و خاص را کامل کردیم بحث بعـدی مطلق و مقیـد که یکی از بحث های مهم اصولی است. ان شاء الله برای جلسه آینده.

ص: ۵۳۸

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ابواب بداء، ب ۱۶، ح ۸.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۴۱.

مطلق و مقید و معنای لغوی و اصطلاحی آن دو ۹۴/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید و معنای لغوی و اصطلاحی آن دو

یکی از بحث های اصول که به معنای کلمه اصولی است یعنی مسئله اصولی است، واسطه در استنباط قرار می گیرد بحث مطلق و مقید است. این بحث در عین حال که از ظرافت هایی برخوردار است و یک قرین و همنشین و هم سنخی دارد به نام عام و خاص و فرق بین دو این عنوان بسیار از اهمیت برخوردار است، لذا بحث مطلق و مقید در اصول جزء بحث های اصلی و مهم است و در تنظیم خود محقق خراسانی از مقاصد تلقی می شود.اما لغتاً مطلق که از اطلاق گرفته شده است به معنای ارسال یعنی رها بودن از قید و بند، بدون محدودیت در قلمرو مدلول. این معنای لغوی مطلق است. مقید هم نقطه مخالف آن است یعنی آن لفظی که محدود و مشخص به حدّ خاصی است و دارای تضییق.

وصف لفظ یا معنی

در اینجا گفته می شود که مطلق و مقید وصف لفظ است یا وصف معناست؟ آنچه ظاهر امر است و از برخورد ابتدائی به دست می آید این است که مطلق و مقید از اوصاف لفظ باشد، استادنا العلامه شیخ صدرای بادکوبی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: مطلق و مقید صفت لفظ است، برای اینکه در تعریف آمده است «ما دلّ علی شیء»، این کلمه دلّ و مای موصوله اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه لفظ باشد. دلّ یعنی دلالت لفظی، ما یعنی لفظ. ما با دلّ که مرکب بشود ترکیب یابد نتیجه اش این می شود که لفظی که دلالت کند. پس بنابراین گفته می شود که مطلق و مقید صفت لفظ است. اشکال: اطلاق و تقیید به معنا مربوط است، معنا محدود می شود، معنا آزاد است پس در حقیقت اطلاق و تقیید مربوط به معناست چرا اطلاق و تقیید را وصف لفظ آوردید؟ جواب: اطلاق و تقیید وصفان هستند برای لفظ بالاصاله اما بالتبع معنا هم به تبع لفظ، معنا هم متصف به اطلاق و تقیید می شود. ما انکار این حقیقت را نداریم که معنا اطلاق و تقیید دارد ولی می گوییم اخذ عنوان اطلاق و تقیید برای معنا به تبع اتصاف لفظ به اطلاق و تقیید است، بنابراین از این جهت به اشکالی برنمی خوریم. معنای لغوی را گفتیم و در این جهت اشکال و ابهامی وجود ندارد. اما معنای اصطلاحی: مشهور اصول محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «المطلق ما دلّ علی شائع فی جنسه و هو الذی اختاره الاکثر»، می فرماید آنچه را اکثر صاحبنظران گفته اند این است که مطلق عبارت است از لفظی که دلالت کند بر شایع جنس خود. (۱) این تعریف را به همین سبک و سیاق محقق عاملی صاحب معالم الاصول آورده است. و این عبارت گویا الگو گیری شده است شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه عین این جمله را تقریباً آورده است «المطلق ما دلّ علی شائع فی جنسه». (۲) و محقق خراسانی هم اشاره کرده است فرموده است می گویند تعریف شده است مطلق که ما دلّ علی شائع فی جنسه.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ۳۲۱.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۲۱۵.

منظور از شایع و جنس

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه تعریف را یک مقدار شرح می دهد، می فرماید: اولاً «ما دلّ علی شائع» منظور از شائع یعنی سریـان دارد، متوقف نیست، به هر یک از مورد قابل صـدق است. فی جنسه منظور از جنس، جنس منطقی در برابر فصل و نوع نیست منظور از جنس مـدلول کلمه است. جنس خودش یعنی قلمرو معنـای خودش شـیوع و سـریان دارد. مثل کلمه رقبه که به عنوان یک مطلق سریان دارد به هر یکی از موارد قابل صدق است. شیخ انصاری تقریبا تصریح می کند که مطلق در حقیقت با توجه به تعریفی که گفته شـده است که محقق قمی و غیره دارنـد، «مـا دلّ علی شـائع فی جنسه أی حصه تنطبق علی الحصـص الکثیره»، در حقیقت می شود مثل کلی طبیعی قابل انطباق بر کثیرین از معنای خود. اصطلاح مشهور در مطلق اصطلاحی که به کار می بریم می گوییم دلالت دارد بر حصه ای که آن حصه آزاد است بر حصـص مختلف قابل صـدق است. از این رو گفته می شود اصـطلاح حصـص به مطلق به کـار می رود و اصـطلاح افراد به عام به کار می رود. حصـص به عام و افراد به مطلق به کار نمی رود. این تعاریف و این نکات گفته شد. البته فعلا در مقام تعریف هستیم و فرق بین عام و مطلق که نکاتی گفته شده و نهفته شده دارد ان شاء الله در بحث های بعدی برای شـما شـرح می دهیم. بعد از که این مطلب گفته شد، دقیقاً می رسـیم به فرمایش محقق خراسانی که مطلب را کامل تر از یک سو و تصـرفات از سوی دیگر دارد بحث کنیم. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به تعریف مطلق که اشـاره می کنـد تحت عنوان قـالوا، گفته انـد یعنی اشـعار دارد که مورد اختیـار و انتخـاب خود ایشان نیست، ولی تعریف همان تعریف مشهور را ذکر می کند.

اشکال انعکاس و اطراد

بعد می فرماید این تعریف مورد نقض و ابرام قرار گرفته است، اشکال شده است از جمله صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید این تعریف اشکال دارد عکساً و طرداً. عکسا یعنی جامع افراد نیست، طرداً یعنی مانع الاغیار نیست. جامع الافراد نیست برای اینکه جنس از قلمرو این تعریف خارج می شود، برای اینکه تعریفی که کردیم که حصه تنطبق علی الحصص، جنس حصه نیست، جنس یک مفهومی است که هم بر حداقل مدلول خودش صدق می کند و هم بر حداکثر. با تعریف حصه تطبیق نمی کند پس جامع الافراد نیست. و همینطور مانع الاغیار نیست، لا_ یطّرد یعنی مانع الاغیار نیست. اطراد از ماده طرد است، طرد یعنی غیر را بیرون می کند، انعکاس می تواند در قلمرو خود منعکس بشود فرا بگیرد، انعکاس فراگیری و جامع الاغیار بودن است. اما مطرد نیست برای اینکه عام بدلی در حقیقت حالت مطلق را دارد. در اقسام عام گفتیم که گفته می شود عام بدلی از اقسام عام نیست بلکه مطلق است، تعریف مطلق به آن صادق است. (۱) محقق خراسانی که اشاره می کند به این عدم اطراد و عدم انعکاس بعد می فرماید این اشکالات زمینه ندارد. جوابشان این است که اشکال انعکاس و اطراد در صورتی زمینه دارد که تعریف حقیقی باشد و اینجا این تعاریف تعاریف حقیقی نیست، تعریف لفظی یا تعریف شرح الاسم است، که محقق خراسانی با اصطلاح منطقی درباره تعریف شرح الاسم و تعریف لفظی اختلاف دارند. در منطق شرح الاسم و تعریف لفظی را برایتان شرح دادم و در مسلک محقق خراسانی هم این دو عنوان را شرح دادم. پس از که تعریف حقیقی نبود، طبیعت تعریف لفظی این است که فقط یک توضیحی می دهد مطلب را که یک شرح مختصری باشد، یک توضیحی باشد و نظری به انعکاس و اطراد ندارد. ماهیت و حقیقت را نمی خواهد به شکل درست در حد جنس و فصل بیان بکند. یک معرفی است، یک شناسایی اجمالی است. با تعریفی که قوم گفته اند یک شناسایی اجمالی نسبت به مطلق پیدا می شود و آن برای ما کافی است. این بناء را که محقق خراسانی گذاشت، اشاره ای کنیم به تعریفی که محقق نائینی دارند.

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۲۱۷.

کلام محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید مطلق ارسال و رهایی از قید، این معنای مطلق است. در اصطلاح هم شرع، اصول اصطلاح جدید ندارد همان اصطلاح لغوی است. در اصول هم به همین معنا به کار می رود، نیاز به این نداریم تعریف جدیدی بیاوریم. ما اصول را اگر دیدیم معنای جدیدی دارد که با معنای لغوی همخوانی ندارد آنگاه برای تعریف مبادرت کنیم ولی در صورتی که می بینیم معنای لغوی ارسال و رهایی از قید و بند در اصطلاح هم اطلاق یعنی همین، دیگر نیازی نیست. (۱)

استصحاب عقلایی

اگر بگویید ممکن است در اصول مطلق به عنوان یک فصل و یک اصل برجسته ای بکار می رود، معنایش فرق کرده باشد، شما که شک در نقل داشتید اصل و قاعده دارید یا ندارید، قطعاً در صورت شک در نقل اصاله عدم نقل که گفته بودیم استصحاب یک قسم است و فقط اصل شرعی است الا یک مورد که به طور خصوص ثابت شده است استصحاب عقلایی. آن هم فقط در مورد عدم نقل است. بنای عقلاء بر این است که یک لفظ از معنایش اگر نقل نشده باشد قطعا، شک در نقل بکنیم بناء می گذارند به عدم نقل. این اصاله عدم نقل یک استصحاب عقلایی است که در همین مورد ثابت است، لذا ما در اصول می گوییم استصحاب یا اصل شرعی که یک قسم دارد و عقلی و شرعی نیست، چون آن یک مورد اولا نادر است و ثانیا در جهت استنباط احکام نیست و در بحث الفاظ به کار می رود. این تعریفی بود که محقق نائینی فرموده بود.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۵۱۶.

کلام سید الخویی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دقیقا همین رأی محقق نائینی را ایشان تایید می کند اما با آن یک فرق ی فرماید: برای مطلق اصطلاح خاصی در اصول جعل و اختراع نشده است. به همان معنای لغوی اش باقی است. مطلق یعنی ارسال، لذا گفته می شود مطلق العنان، یعنی جلوگیری نمی شود، مانعی سر راه نیست، سدّ راه ندارد. (1) این معنای مطلق بر سبک مشهور و تحقیقی که محقق خراسانی داشت و براساس رأی صاحبنظران اصول تاریخ اخیر. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره تعریف مشکل نداریم، اما موارد و مصادیق مطلق. مطلق مصادیقی دارد که از این قرار است: ۱. منها اسم الجنس، اسم جنس از موارد مطلق است. به زودی در قدم بعدی فرق بین اسم جنس و علم جنس و نکره از دید ادبیات و از دید اصول توضیحش را می گوییم.

سوال:

پاسخ: آن تعاریفی که کرده اند همان ارسال را به عبارت دیگر آورده اند. ارسال را اگر بگویید آزاد است از قیدها و بندها اصطلاح جدیدی نمی شود. ارسال اگر بگویید مطلق العنان است، عنانش در بند است مانعی نیست و مشکلی در فراراه ندارد، معنای جدیدی نیست. همان ارسال است. آن معنایی که در اصول بکار می رود که جزء اصطلاح اصول بکار می رود در حقیقت مطلب و روح و جانمایه آن اصطلاح همان ارسال و رها بودن از قید است.

ص: ۵۴۳

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۴۴.

اما اسم جنس

اسم جنس یا جنس که در مثال می فرماید فرس و بغل و امثال اینها و بعد اضافه می کند که این اسم جنس اختصاص به جواهر ندارد اعراض و عرضیات را هم شامل می شود. جوهر و عرض این است که جوهر چیزی است که در خارج قائم به ذات است، عرض چیزی است که در خارج قائم به غیر است. که حاجی می گوید «الجوهر مهیه محصله اذا قدت فی العین لا موضوع له». بعد می فرماید: در اعراض مثل سواد و بیاض و در عرضیات مثل زوجیت و ملکیت این جزء اصطلاحاتی است که با اصطلاح منطق فرق دارد.

عرض و عرضی

در منطق عرض عبارت است از مبدأ بشرط لا، به شرط عدم حمل. و عرضی عبارت است از مشتق یعنی ذات متصف به مبدأ و لا ـ بشرط، قابل حمل بر ذات. این تعریف عرض و عرضی در منطق است. اما در مسلک محقق خراسانی عرض و اعراض عبارت است از عرض متأصل که منظور از متأصل در برابر انتزاعی به کار می رود. از منشأ انتزاع نمی شود، خودش اصلا عرض است، بالاصاله عرض است نه بالتبع منشأ. عرض متأصل در برابر انتزاعی به کار می رود. اعراض عبارتند از اعراض متأصل مثل سواد و بیاض اما عرضی عبارت است از اعراض انتزاعی مثل زوجیت و ملکیت. که عرض از سنخ محمول بالضمیمه است و عرضی از سنخ خارج المحمول است. منظور از محمول بالضمیمه این است که بیاض یا سواد که حمل می شود بالضمیمه ذات، به ضمیمه اسود جسم اسود از این جهت می گوییم محمول بالضمیمه، به ضمیمه ذات است، خود عرض با ذات منضم است، از این جهت به ضمیمه است. و عرض انتزاعی که در اصطلاح محقق خراسانی عرضی شد، و خارج المحمول چرا می گوییم زوجیت انتزاع می شود در خود ذات زوج و زوجه نیست، زوجیت خارج محمول است، محمول مثلا الاثنان زوج، محمول زوج بود، زوجیت از ذات زوج نیست از نسبت زوج به زوجه انتزاع می شود، خارج است. چون خارج محمول است به آن می گویند خارج المحمول. بنابراین ایشان می فرماید جنس اعم از اینکه جواهر باشد یا اعراض و یا عرضیات. همه این موارد جنس دارد و از مصداق مطلق است. ماهیت جنس را تعریف می کنیم. به طور کل ماهیت دو قسم است که یک قسمش بعد از خود چهار قسم دارد و قسم دوم از خود یک قسم دارد، این دو قسم عبارتند از ماهیت مطلقه و ماهیت مهمله، شرح این مسئله ان شاء الله فردا.

توضیح تکمیلی مطلق و اسم جنس ۹۴/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تکمیلی مطلق و اسم جنس

عید سعید ولادت امام باقر سلام الله علیه به محضر مبارک ارباب عالم هستی سلطان کونین بقیه الله الاعظم از طرف خودم و شما عزیزان تبریک می گوییم، اسعد الله ایامکم. «قال الامام الباقر علیه السلام الکمال کل الکمال التفقه فی الدین و الصبر علی النائبه و تقدیر المعیشه». همه کمال در سه نقطه جمع شده است، تفقه در دین، فقه و تفقه در لسان روایات به معنای اصطلاحی به کار می رود، نه به معنای لغوی. لذا اوصافی برای فقیه گفته شده است که معنای اصطلاحی مراد است. تفقه می شود فهم شما از علوم آل البیت، فهم از احکام، درس اصول و فقه. ما که بر این عقیده هستیم توفیق الهی است که خداوند به آدم فرصت و مجالی بدهد که عمرش را هزینه کند برای فراگیری علوم آل البیت، فقه امام صادق سلام الله تعالی علیه. صبر علی النائبه و تقدیر المعیشه در جلسه فقه ان شاء الله می گوییم.

توضیح تکمیلی درباره مطلق و اسم جنس

گفته شد که منظور از مطلق یا اطلاق وصفی است برای لفظ، طبق آنچه که از ظاهر تعریف برمی آید «المطلق ما دلّ علی شائع»، «ما دلّ» ظهور دارد در لفظ، وصف لفظ است بالاصاله و لفظ معنا است بالتبع، این چیزی است که از ظاهر تعریف بر می آید. و رأی بعضی از صاحبنظران هم همین است. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید بر عکس است، اطلاق و تقیید وصف معناست، معنا محدود می شود. معنا گسترده است. این وصفی است مستقیماً متعلق به معنا و بالتبع وصف به لفظ اعلام می شود هرچند ظاهر بیان موهن این مطلب است که باید اطلاق و تقیید وصف لفظ باشد. اما در ادبیات و بلاغت آمده است که اطلاق و تقیید وصف حکم است. بنابراین براساس بلاغت اطلاق و تقیید نه وصف لفظ است و نه وصف معنا، بلکه وصف حکم است. می گویند در جمله اسنادیه ای که حامل اسناد تام باشد که در بلاغت آن اسناد تام را می گویند حکم. این مسند و مسند الیه اگر قیدی نداشته باشد حکم مطلق است. «الولد یسرّنی»، مسند و مسند الیه است و مطلق است. و اگر مقید باشد «الولد المتأدب یسرّنی»، «کلما ازداد وصفاً ازداد قیداً» به این مضمون ضرب المثل می آورند. این در حد یک معلومات چون اثر آنچنانی برای کار ما ندارد فقط گفته اند و ما هم توضیح دادیم. اما همانطور که محقق خراسانی فرمود تعریف و اتصاف آنچنان اهمیتی ندارد لذا تعاریف لفظی و شرح الاسم است و از دور آشنا بشویم که مطلق این است و مقید آن، کافی است و اتصافش هم خیلی تاثیرگذار نیست. آنچه که مهم است این است که به سراغ مصادیق برویم تا بحث عملی بشود. محقق خراسانی به عنوان اولین مورد می فرماید: از مصادیق مطلق اسم جنس است. مناسب است توضیحی درباره اسم جنس، علم جنس و نکره داده شود که از لحاظ بلاغت و اصطلاح اصول این عناوین به معناهایی مختلفی به کار می رود. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جنس و اسم جنس و نکره، علم جنس باید از هم تمییز داده شود. باید معرفی شود. در این باره می فرماید: جنس است و اسم جنس. گفته بودیم در اوائل که بحث های بلاغی که در اصول مطرح می شود در بلاغت هم مطرح شده است اما در اصول با این بسط و شرح و دقت نیست. مثلا در ادب و بلاغت شیخ بهائی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب صمدیه در تعریف اسم می فرماید: اگر وضع شده باشد لشئ بعینه معرفه است و الا فنکره. و اسم جنس

را هم می گویـد وضع شـده است برای اینکه دلالـت کنـد بر معنـای غیر معیّن مثل رجل. و برای نکره مثال می زنـد مثل غلام. ادبیات این قدر مختصـر مطالب را دارد. اما در اصول محقق قمی می فرماید: جنس غیر از اسم جنس است. جنس عبارت است از طبیعت کلیه غیر متعین که فقـط در حـد یک طبیعت در برابر طبیعت دیگر شـناسایی می شود. جنس مرد در برابر جنس زن، این جنس است. هیـچ تعین دیگر نـدارد فقـط یک طبیعت کلی در برابر طبیعت کلی دیگر است. فی الواقع یعنی فی نفس الامر امـا اگر کلمه رجـل لفـظ رجـل روی این طبیعت کلیه قرار بـدهیم می شود اسم جنس. و امـا علم جنس عبارت است از طبیعت کلی که دارای تعین در ذهن متکلم است و احیانا دارای تعین در ذهن مخاطب هم می شود به نـدرت و در مواردی. و این علم جنس معرفه است، لـذا هر لفظی که علم جنس است الف و لاـم تعریف به خودش نمی گیرد مثـل اسامه که الاسامه نمی شود. اسـد که جنس است می شود «الاسـد» امـا اسامه را نمی توانیـد الاسامه بگوییـد. دارای تعریف است ذاتاً، از این جهت می شود علم جنس. و امـا نکره باز هم مـدلولش غیر معیّن است اما فرد غیر معین نه طبیعت کلی غیر معین و دالّ بر این مطلب هم همان تنوین است، تنوینی که در ادبیـات به ان می گوییـم تنوین تنکیر مثـل «رجلٌ». (۱) این توضـیحی بود که در اصول آمده است تا قبـل از تطور یـا تـا قبـل از تکامل یعنی قبل از زمان محقق خراسانی. و اما در اصول محقق خراسانی می فرمایـد: مطلق مصـداق بارز آن که اول آورده است اسم جنس، می توانید بگویید مطلق مساوی است با اسم جنس به خاطر برجسـتگی این مصداق در اطلاق. آنگاه اسم جنس را با تحقیق اصولی توضیح می دهد. ممکن است سوال بشود که محقق خراسانی در متن توضیح نمی دهـد در متن تعقیـد می کنـد، توضیح است منتهـا توضـیح ایشان اینگونه است. می فرمایـد: اسم جنس عبارت است از طبیعت مبهمه مهمله. این طبیعت مهمله در برابر دو تا عنوان مخالف قرار می گیرد و در برابر طبیعت مطلقه و طبیعت معینه.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۲۰۱.

تقسیمات طبیعت و ماهیت

شرح مسـئله: صاحبنظران مسئله را شرح داده اند که از این قرار است، فرموده اند: طبیعت به طور کلی ماهیات یا طبیعت، منظور از طبیعت در اصول همان ماهیت است، ماهیت با اصطلاح فلسفه فرق آنچنان زیادی ندارد، ماهیت اشیاء یا طبیعت اشیاء به طور عمـده به دو قسم تقسـیم می شود: ۱. طبیعت لا بشـرط مقسمی، ۲. طـبیعت مبهمه مهمله، این دو قسم اساسـی است. طبیعت لا بشـرط مقسـمی که مقسم است برای سه قسم یـا لحـاظ می شـود مطلـق یعنی بـدون قیـد وجودی و عـدمی که در تعریفش می گوینـد لا بشـرط یجمع مع الف شـرط. مثل انسان بـدون اشتراط به کتابت و بدون اشتراط به عدم کتابت. انسان مطلق، بعدا در شرح می گوییم که طبیعت لا بشرط هم در حقیقت مقید به اطلاق است، این را اصول می گوید بعدا، منطق این را نمی گوید. طبیعت لا بشـرط یعنی مطلق. قسم دوم عبارت است از طبیعتی که لحاظ بشود با قیـد وجودی مثل انسان با قیـد کتابت این را به اش می گویند طبیعت بشرط شئ، در مکتب اصولی محقق نائینی اولی را مطلقه و دومی را مخلوطه می گویند، ماهیت مخلوطه یـا مشـروطه به شـرط شـئ. قسم سوم عبـارت است از طبیعتی که ملحوظه است و لحـاظ شـده است با شـرط عـدمی مثل انسان موضوع حکم باشد به شـرط عدم کتابت. این هم شرط است منتها شرط عدمی است. این سه قسم که از اقسام طبیعت لا بشرط مقسـمی بود از آنجا که اقسام مندرج در مقسم است و مقسم مندکّ در اقسام است، لا بشرط مقسمی همین سه تاست، این سه

تا لا بشرط مقسمی است.

ص: ۵۴۶

طبیعت مهمله از کدام اقسام است

و اما طبیعت مبهمه مهمله که در تعبیر کوتاه می گوییم اسم جنس طبیعت مهمله است. پس از که گفتیم طبیعت مهمله است به طور طبیعی طبیعت لا بشرط مقسمی نیست، مهمله چیز دیگری است.

کلام شیخ صدرا

محقق خراسانی و همینطور استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه در جهت جدا سازی طبیعت مهمله از مطلقه می فرمایند: این طبیعت مهمله یعنی اسم جنس می بینیم که به شرط شئ وجدانا نیست و مقید به قید نیست و همینطور به شرط عدم شئ هم که لحاظ نشده است وجدانی است، تقید و اشتراط ندارد، می ماند یک مورد که لا بشرط باشد، می فرماید این اسم جنس طبیعت مهمله لا بشرط هم نیست، سرّش را اشاره کردم لا بشرط در حقیقت قید و وصف دارد، وصف اطلاق دارد، طبیعت مهمله معرّاه عن کل الملاحظات و قیود است. هیچ چیزی لحاظ نشده است. شیخنا الاستاد می فرماید: در صورت جعل این گونه طبیعت بگویید جاعل که بشر عادی باشد، از تمامی خصوصیات و اضافات غافل بوده. هیچ قیدی را نه عدم و نه وجود و نه اطلاق و نه تقیید هیچ لحاظی را توجه نکرد. به عبارت دیگر عدم توجه به هر گونه لحاظی مربوط به طبیعت، یک طبیعت معراه برهنه خالی از لحاظ ها این می شود طبیعت مهمله، اسم جنس عبارت است از طبیعت مهمله که در مقام تطبیق می شود فقط صرف معنا یا صرف مدلول. این طبیعت مهمله لا بشرط قسمی که نبود، طبیعتاً لا بشرط مقسمی که به هیچ وجه دیگر نیست، چون با شرحی که دادیم از لا بشرط مقسمی جدا شد. نه به شرط شئ نه به شرط لا و نه لا بشرط پس هیچ یکی از اقسام لا بشرط مقسمی که نبود لا بشرط مقسمی هم نیست. و شیخنا العلامه می فرماید فرق بین لا بشرط مقسمی که عبارت است از طبیعت مطلقه با اسم جنس که عبارت است از طبیعت مهمله این است که در لا بشرط مقسمی طبیعت مطلقه است و در مهمله مطلق الطبیعه است. فرق بین این دو می فرماید مثل این است که بگوییم طبیعت مهمله مثل مطلق المفعول و طبیعت مطلقه بگویید مفعول مطلق.

سوال:

پاسخ: فرق بین لا بشرط قسمی و اسم جنس این است که لا بشرط قسمی طبیعت مطلقه است و اسم جنس طبیعت مهمله است. و فرق این دو به این صورت می شود که اولی طبیعت مطلقه است و دومی مطلق طبیعت است. فرق این دو این است که بگوییم مفعول مطلق و مطلق مفعول. مهمله یعنی در مثال مثل مطلق مفعول و طبیعت مطلقه در مثال مثل مفعول مطلق. این شرح و توضیحی بود که در این باره گفته شد. اما تطبیق: سیدنا الاستاد و همینطور بعضی از اعاظم دیگر می فرماید: این اسم جنس در واقع کلی طبیعی است. و بعد از این قابل صدق است بر افراد کثیر در خارج و از لحاظ وضع برای افراد به عنوان یک طبیعت کلی اعلام شده است. تا در خارج تطبیق به فرد نشود، تشخص فردی حاصل نمی شود. معنا آزاد است، معنا قابل تطبیق است به افراد مختلف. و از این رو گفته می شود که اسم جنس که مصداق بارز مطلق است کلی طبیعی است که در مثال هم محقق خراسانی اولین مثال شاید کلمه انسان را ذکر کرد که همان کلی طبیعی است. این کلی طبیعی که قابل صدق هم است و اطلاق هم دارد در مقام وضع و معنا کاملا مهمل است، مهمل از جهت عدم تقید به خصوصیت. هیچ گونه خصوصیتی در این طبیعت گنجانده نشده است. منظور از اهمال در اینجا یعنی معراه از هر گونه قید، قید وجودی که ندارد عدمی که ندارد، حتی قید اطلاق هم در آن نیست. در طبیعت مطلقه لا ـ بشرط قسمی در حقیقت طبیعت مقیده بالاطلاق، اطلاق وصف و قید آمده. در این طبیعت مهمله فقط معنا و صرف المعنا و معرّی من کل وصف و قید و عن شائبه و خصوصیه، خالی خالی است. (۱) تطبیقش را محقق خراسانی ندارد، محقق نائینی می فرماید انسان شد و مطلق. این مطلق در مقام بیان که بیاید «بسم الله الرحمن الرحیم و العصر ان الانسان لفی خسر» (۲) این کلمه اطلاق دارد، انسان است اسم جنس است حامل حکم است و موضوع قرار گرفته است اطلاق دارد. اگر استثناء بعدا نیاید این کلمه انسان همینطوری است «ان الانسان لفی خسر» انسان در وضعیت و وادی خسارت و خسران و زیان قرار دارد. این موجود اینگونه موجودی است. «الا ـ الذین آمنوا» که بعد تقیید و تخصیص آمد.

ص: ۵۴۸

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۵۳.

۲- عصر/سوره۱۰۳، آیه۱.

سوال:

پاسخ: اصطلاح فلسفی محقق نائینی فرموده است که طبیعت مهمله در حقیقت همان طبیعت بما هی هی است ولی سیدنا بعد اشکال می کند. فعلا تا به اینجا تعریف اسم جنس و علم جنس و نکره معلوم شد، اسم جنس را در وادی اصول تعریف کردیم و طبیعت مهمله گفتیم و معنا کردیم و در مثال آوردیم، مطلب کامل شد. نکته بعدی که بر خلاف آنچه در بلاغت آمده است محقق خراسانی و سیدنا الاستاد می فرمایند: علم جنس و نکره در حقیقت با اسم جنس یکی هستند فرق ندارند. ان شاء الله شرح مسئله برای فردا.

اسم جنس و علم جنس ۹۴/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اسم جنس و علم جنس

گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که مصداق بارز مطلق اسم جنس است. و اسم جنس را هم معنا کردیم و بعد هم گفته شد که اسم جنس طبیعت مبهمه مهمله است. پس از که تعریف به عمل آمد، می دانیم در ضمن تعریف حدود مشخص می شود که این اسم جنس حدودش تا کجاست و مفاهیم دیگری که خارج از حدود اسم جنس است کدام اند. دیروز بحث کردیم و گفته شد که اسم جنس طبیعت مبهمه مهمله است و لا بشرط قسمی نیست و بشرط شئ هم نیست براساس تعریفی که به عمل آمد. اما دلیل بر اینکه اسم جنس طبیعت مهمله است و نه غیر از آن.

سه وجه اسم جنس

ص: ۵۴۹

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اسم جنس که طبیعت مهمله است اولاً ـ لا بشرط قسمی و فرد مردّد نیست. چون که درباره اسم جنس سه وجه گفته شده است وجه و توجیه اول همین است که محققین اصول انتخاب کرده اند که اسم جنس عبارت است از طبیعت مهمله، وجه دوم این است که اسم جنس عبارت است از طبیعت لا بشرط قسمی که شهید ثانی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب تمهید القواعد که القواعد و الفوائد تالیف شهید اول است و تمهید القواعد تالیف شهید ثانی است، می فرماید: به طور کل مطلق که مصداق بارزش اسم جنس است یا امّ المطلقات که اسم جنس است، طبیعت لا بشرط است. و محقق نائینی هم این قول را انتخاب فرموده اند که اسم جنس طبیعت لا بشرط قسمی است. وجه سوم آن است درباره معنای اسم جنس که گفته اند اسم جنس عبارت است از فرد منتشر که فرد منتشر می شود حصه مشاع مثل صاع عن صبره، کلی در معین و کلی مشاع اصطلاحی داشتیم در مکاسب. کلی در معین عبارت از این بود که می گوییم یک عالم از این ده نفر عالم را احترام کنید، اکرام کنید، کلی است یعنی آن عالم قابل صدق بر متعدد است ولی در معین است، در ده نفر. اما کلی مشاع این است که یک صاع، یک پیمانه، صاع که یک عدد و یک مقداری طبق موازین و معاییر فقهی است، فارسی آن را بگویید یک مقدار، یک پیمانه. از این یک پیمانه از این خرمن گندم را فروختم. این مشاع است. برای اینکه این یک صاع

در ضـمن کلّ این گندم انتشار دارد و اشاعه دارد. هر قسـمتی را که مثلا نفروخته باشـید دست بزنید، سـهم آن مشاع درصدش در آن قسمت است، در ضمن مجموع سریان و اشاعه دارد. پس از که گفته شد حصه مشاع لذا با مطلق هم تطبیق می کند. که مطلق را گفتیم «حصه مشاعه تصـدق علی الحصـص الکثیره». بعـد از که حصه مشاع گفته شـد، می شود یک فرد مردّد بین آن افرادی که در مجموع وجود دارد. این وجه سوم برای اسم جنس بود. آنچه را محققین از اصول انتخاب کرده اند عبارت اسـت از وجه اول که طبیعت مهمله. این انتخاب دلیـل می خواهـد، یک مرتبه از تعریف در می آیـد، درست است از تعریف حـدود مشـخص می شـود ولی تعریـف دلیـل نیست، به تعریـف اکتفـاء نمی شود. چون تعریف را ممکن است برای مـا بگوییم شـکل مصـادره دارد، دلیـل اقـامه کنیـد. در مقـام دلیـل محقـق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه در متن فرموده انـد که این اسم جنس عبارت است از طبیعت مهمله نه طبیعت بشرط شئ، برای اینکه طبیعت بشرط شئ قید اشتراط دارد، اگر ما اسم جنس را بر یک فرد از آن در خارج اطلاق و استعمال بکنیم باید از آن اشتراط تجرید کنیم و الّا صدق نمی کند. چون مصداق کلی طبیعی که طبیعت مهمله بود، در خارج بـدون تجریـد به فرد صـدق می کنـد اما طبیعت بشـرط شـئ که اشتراط جزء معنای آن باشـد، در مورد صـدق طبیعت یا اسم جنس به فرد در خارج باید عملیات تجرید از قید اشتراط به عمل بیاید در حالی که می بینیم خارجاً نیـاز به تجریـد نیست، از این واقعیت و امر وجـدانی کشف می کنیم که اسم جنس فقط وضع شـده است برای طبیعت مهمله نه برای طـبیعت دارای اشـتراط. و همینطور می بینیم که اسم جنس به عنوان کلی طبیعی در خـارج به وجود فردی از افراد خودش صادق است اما لا بشرط قسمی که در حقیقت لا بشرط قسمی شرطی دارد تحت عنوان لحاظ اطلاق. هر موقع لحاظ شرط شد، لحـاظ شـرط ذهنی است و مقیّـد به قیـد ذهنی وجود خـارجی نخواهـد داشت. اگر تجریـد کنیم موضوع له نیست و اگر بـدون تجریـد بگوییم در خـارج وجود نـدارد. بنـابراین می بینیم اسم جنس در خـارج وجود دارد به وجود فرد خودش پس لا بشـرط قسـمی نیست. و این نکته که لا بشـرط قسـمی کلی عقلی است اشاره شـده است، محقق خراسانی می فرماید: لا بشـرط قسـمی کلی عقلی است و کلی عقلی موطنش در ذهن است که بنـده گفتم لحـاظ قیـد ذهنی است سـاده اش کردم، ایشـان می فرماید کلی عقلی است و کلی عقلی موطنش در ذهن است.

سه قسم کلی

کلی سه قسم است: ۱. کلی طبیعی، ۲. کلی منطقی، ۳. کلی عقلی. این مورد کلی عقلی است چون کلی عقلی وسعت و فراگیری اش در ذهن تصور می شود، وصف می شود برای موجود در ذهن، وصف ذهنی است مثل اینکه می گوییم انسان کلی، کلی عقلی در تعریفش که گفته اند مجموع صفت و موصوف. انسان با وصف کلی در ذهن که در ذهن تصور کلی بکنید می شود کلی عقلی و آن تصور کلی در ذهن فقط موطنش ذهن است و کلی منطقی هم که مفهوم محض است در برابر جزئی و کلی طبیعی هم که کلی طبیعی است. بنابراین با این شرحی که داده شد لاـ بشرط قسمی هم نیست. طبیعت مهمله اثبات شد از نظر دلیل تحلیلی و آن شهادت وجدان، تحقیق میدانی و صدق خارجی که نه طبیعت به شرط شیٔ است و نه طبیعت لا بشرط قسمی.

سوال:

پاسخ: قضایای حقیقیه قضیه است، این اسم جنس است. یک لفظ است. یک لفظ وضع شده برای یک طبیعت. این عملیات با آن عملیات فرق می کند. قضایای حقیقیه قضیه است این یک فرد است به نام اسم جنس وضع شده برای طبیعت مهمله یا لا بشرط و بشرط شیٔ.

طبیعت مهمله آیا لا بشرط مقسمی است؟

چیزی که باقی ماند توجه کنید که آیا طبیعت مهمله با لا بشرط مقسمی یکی است یا فرق دارد؟ دیروز گفتیم که طبیعت به طور کل در آغاز دو قسمت کلی دارد: ۱. طبیعت لا بشرط مقسمی که سه قسم در ضمن دارد، ۲. طبیعت مهمله. این را که بنده گفتم براساس استفاده از رأی و نظر استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه بود. اما در کفایه الاصول از متن چیزی بر نمی آید که طبیعت مهمله با لا بشرط مقسمی یکی است یا فرق دارد، اینجاست که تدریس کفایه اجتهاد یا فوق اجتهاد می طلبد. اما بعضی از شرّاح مثل مرحوم فیروز آبادی در کتاب عنایه الاصول که ایشان از تلامذه میرزای نائینی بودند و در نجف ایشان از مجتهدین قطعی بود، آن زمانی که ما بودیم به کسی به سادگی عنوان اجتهاد داده نمی شد، کسی که مجتهد بود یعنی مجتهد بود. در کتاب عنایه الاـصول در شرح همین مسئله صریحاً اعلام می کند، می فرماید: محقق خراسانی رأیش این است که طبیعت مهمله لاـ بشرط مقسمی است. اما تحقیق این است که طبیعت مهمله از قبیل لاـ بشرط مقسمی هم نیست. و طبیعت بما هی هی هم نیست. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه می فرماید: لاـ بشرط مقسمی عنوان دارد که عنوانش مقسمیت آن است. این طبیعت یک طبیعتی است که مقسم برای اقسام است این مقسم می شود عنوان، عنوان مقسمیت که آمد دیگر طبیعت معراه نیست. عنوان مقسمیت دارد. (۱)

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۴۸.

تحقیق

با این توضیحی که ایشان فرمودند و با توضیحی که دیروز دادیم که گفتیم طبیعت مهمله علی التحقیق هیچ قسمی از اقسام سه گانه لا بشرط مقسمی نیست، پس معلوم است که لا بشرط مقسمی نخواهد بود، چون اقسام مندرج در مقسم است و مقسم حاکم و مشرف بر اقسام است. با این بیان مختصر و کوتاه که دأب سیدنا الاستاد این است که مختصر و واضح، مقسمی نیست. اما می فرماید: لا بشرط مقسمی طبیعت بما هی هی است و بعد هم در ضمن طبیعت مهمله هم گفته می شود که اسم جنس وضع شده است برای طبیعتی که بما هی مهمله. اینجا یک خلط اصطلاح است. فرق است بین اصطلاح فلسفی و اصطلاح اصولی. منظور از طبیعت بما هی هی در اصطلاح فلسفی گفته می شود «الماهیه بما هی هی لیست الا- هی لا- موجود و لا معدوم»، چی هست؟ هست، چی هست؟ معلوم نیست. اینجا یکی از نکاتی است که گاهی شاگرد هم به مشکل بر می خورد و استاد هم به مشکل بر می خورد که به چه صورت بتواند «طبیعت بما هی هی لیست الا هی لا موجود و لا معدوم»، چطوری توضیح بدهد. ظاهرا از ابن سینا نقل می کنند می گویند مثل یک محجبه ای است که از سمت راست می روید حجاب می گیرد به صورتش، سمت چپش گویا هست آن طرف صورتش حجاب ندارد. تا آن طرف می روید فورا بعد حجاب می گیرد به آن طرف. آخرین تحقیقی که رسیدیم آن ماهیت تطبیق می کند به ماده امکان، خود امکان بطبعه عبارت است از ماهیت من حیث هی هی لا- موجود و لا- معدوم. آن ماهیت عبارت است از قابلیت. قابلیت را نمی شود بگوییم نیست و نمی شود بگوییم هست. قابلیت را نمی شود بگوییم نیست، نمی شود بگویید هست، لیست الا- هی هنوز وجود نگرفته، نیست؟ نخیر، قابلیت است. آنچه علی التحقیق رسیدیم و توانستیم در آن وادی برای اهل معقول بفهمانیم این شد که این ماهیت من حیث هی هی که در اصول است کلمه هی هی تشابه دارد، این هی هی معرّاه، هرچند ماهیت است، طبیعت است، وجود دارد و لا موجود نیست ولی معراه است هیچ خصوصیتی در آن لحاظ نشده است. خصوصیت آن ذهن غافل است از توجه به خصوصیت. این ماهیت من حیث هی هی، لذا در ماهیت مبهمه این کلمه وصلش را که در نظر بگیرید معنای اصولی آن روشن تر می شود. می گوید طبیعت بما هی هی مبهمه، که به کلمه مبهمه وصل می شود و به کلمه مهمله وصل می شود. پس ماهیت بما هی هی اصول طبیعت معراه است و ماهیت بما هی هی فلسفی قابلیت محض است. در اصطلاح اصول که می گوییم طبیعت بما هی هی آن بما هی هی فلسفی نیست. در نتیجه اسم جنس که انسان باشد «یاءیها الانسان ما غرّك بربك الکریم یا ان الانسان لیطغی أن رآه استغنی» (۱) در این مثال اسم جنس انسان در بیان قرآن که آمده است اطلاق دارد و این اطلاقش تنبه می دهد که «ان الانسان لیطغی أن رآه استغنی» (۲) اطلاقاً، انسان طبیعتش این است. باید عنایت کنیم این طبیعت انسانی است ما گرفتار این طبیعتیم و ان شاء الله بتوانیم با ولایت که صراط مستقیم است و با ولایت که جاذبه و دافعه دارد، ولایت یعنی حفظ از انحراف. ولایت خط مستقیم دارای جاذبه معنی و چراغ نور. با چراغ نور و جاذبه معنی و حفاظ از انحراف بتوانیم از این اطلاق و خطر این اطلاق بیرون باشیم. اما در مثال بعدی می فرماید: مصداق دوم برای مطلق، علم جنس است. که گفتیم علم جنس در ادبیات و بلاغت فرق دارد با اسم جنس ولی ما اجمالا گفته ایم که علم جنس با اسم جنس از دید اصول و محققین اصولی فرق ندارد. مثال و دلیل برای این مطلب ان شاء الله جلسه بعدی.

۱- انفطار/سوره۸۲، آیه۶.

۲- علق/سوره۹۶، آیه۶.

بیان مصادیق مطلق ۹۴/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان مصادیق مطلق

برای مطلق محقق خراسانی چندین مصداق نقل می کنند و ذکر فرموده اند که عبارت است از اسم جنس، علم جنس، مفرد محلی به لام، نکره و اسم جمع. این موارد از مصادیق مطلق است. اسم جنس را گفتیم و به نتیجه هم رسیدیم که اسم جنس عبارت است از کلمه ای وضع شده است برای طبیعت مهمله علی التحقیق و دلالت آن بر اطلاق هم درست بود. زمینه وجود دارد، ما در بحث نسبت به این مصادیق یک مرحله از بحث را بررسی می کنیم و آن این است که این کلمات ظرفیت دارد بر اطلاق. مضافاً بر ظرفیت برای کامل کردن عملیات اطلاق نیاز به مقدمات حکمت داریم که بعد از بیان مصادیق وارد بررسی مقدمات حکمت خواهیم شد ان شاء الله. مورد اول گفته شد.

علم جنس

مورد دوم عبارت است از علم جنس. محقق خراسانی پس از که اسم جنس را اول اعلام کرد که در بحث ها گفته می شود اسم جنس امّ المطلقات است، مورد دوم گفته می شود که از مصادیق مطلق علم جنس است. فرق بین جنس و اسم جنس و علم جنس و نکره گفته شد، الان دوباره علم جنس دوباره شرح داده بشود تا مطلب روشن باشد. منظور از علم جنس در ادبیات و بلاغت کلمه ای است که وضع شده باشد برای طبیعت کلیه منتها با تعیّن ذهنی. متعین است در ذهن متکلم. این مطلبی است که مشهور بلاغت و ادب است که ابن حاجب در شرح کافیه این مطلب را گفته اند. [(۱)] پس از که تعریف علم جنس را فهمیدیم، مصداقش را محقق خراسانی بیان می کند مثل اسامه که علم است برای جنس اسد. در نحو کلمات مترادف خوانده بودید که اسد و اسامه و لیث مترادف است، اما در ادبیات که برسیم می بینیم نه آن ترادف در آن حد نیست که ما خوانده بودیم. اسامه با اسد فرق می کند، اسد جنس است و اسامه علم جنس است. یعنی برای این جنس این اسامه علم و اسم شده است. و اما خصوصیت: علم جنس با خود اسم جنس فرقش این است که علم جنس معرفه است، اسامه معرفه است، و از خصوصیاتش هم این است که الف و لام تعریف را بر نمی تابد به خلاف اسد که معرفه نیست، الف و لام لازم دارد در وقت تعریف اگر تعریف بکنید باید بگویید «الاسد»، اما «الاسامه» قابل تطبیق نیست با موازین ادب و بلاغت. این تعریف و این اعلام که علم جنس از موارد مطلق است. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تحقیق این است که علم جنس با اسم جنس فرق ندارد. هر دو برای صرف المعنا یعنی همان طبیعت مهمله وضع شده است یا طبیعت بما هی هی اصطلاح اصول نه بما هی هی اصطلاح فلسفه که گفتیم طبیعت بما هی هی فلسفه چیزی است و بما هی هی اصول چیز دیگری است. بما هی هی فلسفه هیچ گونه هستی ندارد لا موجود و لا معدوم، فقط قابلیت است. بما هی هی اصول طبیعت معراه است، هیچ خصوصیتی لحاظ نشده، فقط ذات طبیعت لحاظ می شود. این مدعای ما شد یعنی علی التحقیق علم جنس با اسم جنس یکی است، فرق ندارد.

۱- شرح کافیه، ج ۱، ص ۴۹۷.

سه دلیل بر عدم فرق اسم جنس با علم جنس

اما برای اثبات این مطلب محقق خراسانی سه تا دلیل ارائه می کند: ۱. می فرماید اگر علم جنس قید ذهنی داشته باشد طبیعتاً باید در خارج تحقق پیدا نکند، چون قید ذهن وعاء و ظرفش ذهن است در خارج که محقق نمی شود. و بعد از که می بینیم علم جنس در خارج محقق می شود باید بگویند که تجرید به عمل آمده یعنی از قید خالی کرده است. قید را جدا گذاشته و بعد از که گفتیم از قید جداست اولا مستلزم مجازیت می شود و ثانیا می بینیم که در خارج استعمال بدون تجرید است، پس از که در خارج بدون تجرید بود انّاً کشف می شود که قید ذهنی در کار نبوده و الّا قید ذهنی که از سنخ کلیات عقلیه است معقولات ثانویه کلاً از سخن کلی عقلی است. کلی عقلی عبارت است از مفاهیمی که در ذهن تصور می شود و ما بازائی در خارج ندارد. و در مسئله مورد بحث می بینیم که علم جنس در خارج بدون تجرید محقق می شود کشف می شود به نحو کشف انّی که علم جنس مقید به تعین ذهنی نیست. دلیل دوم، در دلیل دوم می فرماید اگر موضوع له برای علم جنس دارای دو جزء باشد: ۱. همان معنا صرف المعنا، معنای اسامه فقط جزء دوم آن تعینی که در ذهن متکلم و واضع است، اگر دارای دو جزء باشد، وانگهی در مقام استعمال یک جزء محمول استفاده بشود جزء دیگرش استفاده نشود، این عملیات می شود تأسف. تأسف یعنی کار نا معقول و نابخردانه. ما محمولی که دو جزء دارد، یک جزءاش را می گیریم و جزءش را کنار می گذاریم، این یک کار نادرستی است. و استعمالات متعارف بر این رویه و بر این منوال نیست. منظور از استعمالات متعارف در اصطلاح کفایه الاصول حمل شایع صناعی است نه تنها در اصطلاح ایشان که اصطلاح اصول استعمال متعارف یعنی حمل شایع صناعی. در حمل شایع صناعی اگر یک محمول دارای دو جزء است هردو تایش باید به کار برود، استعمال بشود. یک جزئش را بگیرند و جزء دیگرش را بگذارند کار نادرستی است. دلیل سوم، می فرمایند: اگر چنانچه علم جنس مقید به قید ذهنی باشد و در واقع ببینیم که استعمال فقط به آن معنای خارجی، استعمال می شود در مصداق خارجی یعنی بدون قید. معنایش می شود که وضع شده است برای معنایی که استعمال نمی شود. می فرماید: این گونه وضع از یک آدم عادی درست نیست فضلاً عن الحکیم. کسی که واضع در اصطلاح شرع چنین کلماتی بکار برود محال است، لفظی برای معنایی وضع کند که به آن معنا استعمال نشود. به عبارت کوتاه لغو محض است. با این سه دلیل نتیجه این شد که علم جنس مثل اسم جنس است وضعش برای صرف المعناست و طبیعت مهمله و زمینه برای اطلاق دارد. قابلیت برای اطلاق وجود دارد.

سوال:

پاسخ: گفته می شود که جواب اشکال بعد از فهم خوب اشکال است. و گفته میشود اشکال بعد از فهم خوب استدلال است، استدلال تا کاملا فهمیده نشود اشکال طبیعتاً جا نمی افتد. استدلال این است که ایشان می فرماید: استعمالات متعارف که عمدتاً بدنه استعمالات استعمالات شایع صناعی حقیقی است. این استعمال متعارف وضعش اینگونه است که هر چیزی که محمول است آن را کامل می آورند، محمول را ناقص نمی آورند. محمول اگر ناقص آورده شود تأسف است، اینجا محمول اگر یک جزءش را گذاشتید و یک جزئش را آوردیم می شود ناقص. کار نادرستی است. نتیجه گرفتیم که علم جنس مثل اسم جنس است.

تأیید سید الخویی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مطلب محقق خراسانی را بیان می کند و در آخر با یک اختلاف جزئی که می فرماید در طریق رسیدن به این هدف اختلاف نظری وجود دارد ولی نتیجتاً بیان محقق خراسانی متین است. که علم جنس با اسم جنس فرق ندارد. راهی که می فرماید در این جهت می توانیم در پیش بگیریم این است که با تحلیل به این حقیقت می رسیم که موضوع له صرف طبیعت است، چیزی دیگری در موضوع له علم جنس دخل ندارد. این برای ما کافی است. هرچند یک اختلاف یسیری وجود دارد که محقق خراسانی از طریق قید و شرط ذهنی وارد شده است که ما می گوییم قید و شرط ذهنی حتمی نیست، ممکن است قید در تعیّن در ذهن باشد ولی به عنوان شرط و جزء نباشد، به عنوان اشاره به مصداق باشد. اگر شرط و جزء در ذهن نبود اشاره به مصداق بود تحقق خارجی اش مشکل ندارد. (۱) بنابراین نظر این دو تا شخصیت اصولی هم در این رابطه یکی است.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۵۳.

مورد سوم از مصادیق مطلق

مورد سوم مفرد معرّف به لام، محقق خراسانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مورد سوم از موارد مطلق عبارت است از مفرد محلّی به لـام تعریف. کلمه مفرد است، اصـلش معرفه نیست، به وسـیله الف و لام تعریف می شود مثل «احل الله البیع» که مفرد بیوع است، این مفرد محلّی به لام

اقسام الف و لام جنس

می فرمایـد: طبق آنچه که در ادبیات آمـده است، الف و لام به طور کلی سه قسم است: ۱. جنس، ۲. استغراق، ۳. عهد. و عهد هم بر چهار قسم است: ۱. الف و لام عهد ذهنی، ۲. ذکری، ۳. حضوری، ۴. خارجی. و بعـد بحث است که این الف و لام که وضع شـده است مخصوصا الف و لام عهـد که به این چهار معنا آمده است آیا به نحو اشتراک است یا به نحو حقیقت و مجاز. بعـد هم اشتراک لفظی است که برای هر کـدام جدا وضع شده یا به نحو اشتراک معنوی است که یک کلی است منطبق بر این مصـادیق. شـرح و مثـال الفیه ابن مالک. الف و لام به این وضـعیت در ادبیات آمـده، ادبیات الفیه ابن مالک و شـرح کافیه ابن حاجب مراجعه کنیم یا شرح جامی ملا جامی تربتی. اینها مصادری است که این مطالب آنجا آمده. شاید در شرح جامی کامل تر و واضح تر گفته شده باشد. علی کل حال این تعریفی است که درباره الف و لام آمده.

ص: ۵۵۶

تحقیق محقق خراسانی در معانی الف و لام

اما محقق خراسانی می فرماید که الف و لام تعریف دلالت بر هیچ یکی از این معانی ندارد. نه به استغراق نه به عهد، نه به اقسام عهد، به هیچ یکی از این موارد الف و لام دلالت ندارد. یک مثالش این است که حروف را که می گویند لام للاختصاص، علی للاستعلاء، قطعاً هیچ گونه دلالتی ندارد. حرف نه دلالت بر اختصاص می کند نه دلالت بر استعلاء می کند. حرف فقط معنایش ربط است «الغلام لزید» ربط می دهد، «الزید علی السطح» ربط می دهد. و استعمال علی و الی و لام سماعی است، در اصطلاح عرب چه کلمه ای به علی تعدی می کند و چه کلمه ای به الی، اینها هم سماعی است. معنا هم ربط است استعلاء و اختصاص اینها که می گویند دلالت دارد قطعاً که این در بحث «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» هم گفته باشیم در کتاب فقه مقارن هم ظاهرا نوشته شده است. «الی» فقط ربط است برای انتهاء و ابتداء اصلا از خود کلمه الی چیزی در نمی آید. فقط ربط است. و اما آن ابتداء و انتهاء و آن استعلاء و اختصاص از قرائن استفاده می شود. اینجا هم می فرماید: لام اگر یک جایی برای استغراق قرینه است، یک جایی برای عهد است، مثلا برای عهد حضوری می گوییم «اکرم العالم» و آن عالم آنجا حاضر است، آن الف و لام را می گویید عهد حضوری. الف و لام کاری نکرده خود آن قرینه حالیه که عالم حاضر بوده این حضور را برای مخاطب اعلام می کند و در پی داشته. بنابراین حضوری و ذکری و خارجی و غیره همه از قرائن است. و عمدتاً قرینه حالیه است. و اما خود الف و لام تعریف فقط یک اشاره بیش نیست، دیگر معنای دیگری ندارد. و بعد می فرماید: بعد از تعاریفی که گفته شد، مشهور اعلام کرده اند که الف و لام در مفرد معرّف به لام برای تعیین و اشاره می آید. معلوم شد که الف و لام با این شرحی که دادیم هیچ گونه دلالتی بر اشاره و تعیین ندارد بلکه الف و لام فقط برای تزیین است، تزیین و آرایش و آراستگی کلام مثل الحسن و الحسین که الف و لام در کلمه یک آراستگی می آورد که گفته می شود اهل ذوق می فهمد. اگر اهل ذوق است می داند که الحسن و الحسین فرق دارد با حسن و حسین، می گوید ما فرقش را نمی فهمیم، ما آمده ایم بحث را بیان کنیم نه اینکه فهم بدهیم، فهم را باید از خدا گرفت. و ذوق را خدای متعال برای آدم می دهد. بنابراین کلّ این الف و لام ها برای تزیین است. لذا معنای کلمه قبل از دخول الف و لام و بعد از دخول الف و لام فرق نمی کند همان است که است. در معنی تغییری ایجاد نمی شود. بنابراین این بهترین اشاره ای است بر اینکه الف و لام فقط تزیین است. وانگهی می فرماید اگر برای تعیین باشد درست همان سیری که در علم جنس داشتیم از ابتداء تا انتهاء تکرار می شود. جزء است، قید است، قید ذهنی است، از معقولات ثانویه است، کلّی عقلی است، تجرید، تأسف، لغو. همان سه تا اشکال پیش می آید. بنابراین الف و لام هیچ گونه نقشی ندارد. در نتیجه مفرد محلی به لام از موارد مطلق است. اینکه گفتیم الف و لام نقش ندارد، مفرد معرّف به لام از موارد مطلق است یعنی به طور کلی نه اینکه بگوییم در صورتی که الف و لام جنس بود یا عهد بود مطلق نیست یا جنس بود مطلق است. بلکه الف و لام دیگر مدلولی ندارد می گوییم مفرد معرّف به لام اطلاقا مصداق مطلق است.

سوال:

پاسخ: ذوق ادبی باید برود آدم ادبیات را بخواند. شما چگونه در فارسی واردید، و کسی که در بحر شعر ورود دارد می داند این مصرع لغزش دارد می داند این کلمه اگر جا به جا بشود مصرع رند می شود. اینها ذوق ادبی است. کسانی که در ادبیات عرب ذوق دارند مثل شاعری که می فهمد شعر الان لغزش دارد سکت دارد یا صاف است یا سجع دارد، شاعر خودش درک می کند آن ادیبی که گفته بود «اقتربت الساعه و انشق القمر» (۱) گفت اگر عوضش را بیاورد «دنت الشمس و انشق القمر» از لحاظ بلاغت ثابت کرد که «اقتربت الساعه» هفتاد تا وجه و امتیاز دارد تا «دنت الشمس». اینها ذوق ادبی است. انسانها همه ذوق دارند ولی بعضی ها ذوق سرشار و سرزنده دارد. منتها ذوق را پرورش داد. در هر جهتی اگر پرورش دادی رشد می کند و شکوفا می شود. و اگر پرورش ندادی ذوق جمود و خمود پیدا میکند.

کلام سید الخویی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: الف و لام قطعاً یک لفظ موضوع است و مهمل نیست. معنا دارد، در ضمن کلمات خودتان هم گفتید که الف و لام اشاره ای است برای اینکه معنا متمیز کنید. همین که گفتید الف و لام اشاره ای است که معنا را متمیز کنید نه چیز دیگر، این تمیّز یک معناست. نکته ای که می فرماید این است که معنای تمیز یا اشاره با عدم اشاره سیّان نیست بالوجدان. آنکه با اشاره به کار می رود و آنکه بدون اشاره هر دو یکی نیست. بنابراین الف و لام قطعاً معنی دارد. لذا پس از که الف و لام معنی داشت می بینیم اگر الف و لام عهد خارجی بود یک اشاره ای به خارج داشت، طبیعتا کلمه انصراف پیدا می کند و زمینه برای اطلاق محقق نمی شود. اما اگر الف و لام اشاره به خارج خاص یا به مورد ذکر شده نداشت آنجاست که می گوییم الف ولام آمده برای تعریف، معرفه کرده فقط و مدخول و مراد جنس است و زمینه برای اطلاق محقق است. (۲) لذا ایشان در بحث مقدمات حکمت که می رسیم این مطلب را دارند که در مقدمات حکمت علاوه بر مقدمات کلمه ظرفیت داشته باشد. آن نکته را اگر آنجا شنیده بود معنا اینجا روشن شد، ظرفیت داشته باشد مثل الف و لام که وارد شده باشد برای جنس باشد. این مورد هم تمام، مورد چهارم ان شاء الله فردا.

ص: ۵۵۸

۱- قمر/سوره۵۴، آیه۱.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۵، ص ۳۵۸.

نکات تکمیلی علم جنس و مفرد معرف به الف و لام ۹۴/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکات تکمیلی علم جنس و مفرد معرف به الف و لام

اما نکته مربوط به علم جنس گفته شد محقق خراسانی و سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم که علم جنس مثل اسم جنس برای صرف معنا و طبیعت مهمله وضع شده اند و نکته تکمیلی این است که علم جنس معرفه است، مبتدا واقع می شود و الف و لام قبول نمی کند. این مشکل را از چه راهی باید حل کرد؟ محقق خراسانی اشارتاً و سیدنا الاستاد به طور واضح فرمودند که این تعریف تعریف لفظی است مثل تأنیث لفظی که در ادبیات داریم و الشمس و ضحاها، که شمس تأنیث لفظی است، فقط در سطح لفظ است نه تانیث حقیقی. این معرفه بودن هم یک معرفه ای است در سطح لفظ نه واقع و معنای حقیقی معرفه. نکته تکمیلی هم اینکه این معرفه بودن در علم جنس سماعی است. ما در این امور تابع قاعده و تابع سمع از اهل لغت هستیم. آنجایی که قاعده باشد که طبق قاعده عمل می کنیم و اگر قاعده در دسترس ما نبود، تتبع می کنیم. هر گونه که استعمال صحیح از سوی اهل عربیه ثبت شده باشد می گوییم سماع و آن سماع برای ما اعتبار دارد. بنابراین تعریف علم جنس مثل اسامه یا معرفه بودنش سماعی است از این جهت هم مشکلی نداریم. اما نکته تکمیلی درباره مفرد معرّف به لام که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که وجدان شاهد است که الف و لام معنا دارد. اگر فقط تزیین باشد الف و لام بدون معنا در می آید و علی الاقل اشاره جزء معنای الف و لام است، این قابل انکار نیست. و این اشاره گاهی اشاره می شود به استغراق گاهی به جنس و گاهی به عهد، اشاره یک چیز است مشار الیها مختلف است. بنابراین نظر ما درباره مفرد معرّف به لام همان مطلبی است که محقق خراسانی فرمودند منتها نکته ای را که ایشان فرمودند که الف و لام به معنای اشاره نیست فقط تزیین است، این مطلب قابل التزام نیست، اشاره را از معنای الف و لام نمی توان حذف کرد. اما تکمیلش این است که در عهد ذهنی که محقق رضی در شرح کافیه فرموده است نظر محقق خراسانی تأمین می شود که در عهد ذهنی الف و لام فقط برای تزیین است، چیز دیگری در مورد عهد ذهنی متصور نیست. چون آنجا اشاره معنی ندارد، الف و لام فقط برای تزیین می آید. انسان نسبت به معهود ذهن شان که اشاره نمی کند، تزیینی بیش نیست. (۱) و محقق خراسانی رأی محقق رضی را در وضع حروف هم رعایت می کرد، چون یک صاحبنظر دارای نبوغ در ادبیات می نماید. اینجا که نظر محقق خراسانی این باشد که فقط تزیین است، در این مورد که عهد ذهنی باشد با نظر محقق رضی منطبق و الف و لام برای تزیین است.

ص: ۵۵۹

۱- شرح کافیه، محقق رضی، ج۴، ص۲۴۵.

مورد بعد از مصداق مطلق جمع معرف به لام

بعد از این نکته های تکمیلی مورد چهارم از مواردی که گفته می شود مصداق مطلق باشد می فرماید جمع معرف به لام. منظور از جمع معرف به لام این است که هم خود کلمه صیغه جمع باشد که دلالتش بر افراد کثیر حداقل جمع قطعی باشد و

الف و لام تعریف هم داشته باشد مثل اوفوا بالعقود. در این جمع ببینیم دلالت در چه حدی است، می تواند زمینه باشد برای مطلق یا نباشد؟ محقق خراسانی این عنوان را جزء موارد ذکر می کند و به شرح و تفصیل می پردازد.

نظر صاحبنظران اصول

صاحبنظران در این رابطه نظراتی دارند که به یکی دو مورد از آن آراء و انظار اشاره می شود. ۱. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه کتاب فصول بحث عام و خاص و فصلی درباره جمع معرف به لام تنبیه اول، می فرماید: الف و لامی که در جمع داخل بشود در نتیجه جمع معرف به لام در بیاید، بعضی از قاصرین گفته اند که الف و لام دلالت بر عموم و شمول می کند. منظور از قاصرین شاید نظر شریف ایشان این باشد که کسانی جوان اند و ابتدائی هستند. قاصرین گفته اند که الف و لام دلالت بر عموم می کند، الف و لام که دلالت بر عموم ندارد. بالاتفاق دلالت بر اشاره و تعیین دارد. اما نظر دیگری است از بعضی از معاصرین که محقق قمی است، گفته اند که مجموع یعنی خود صیغه جمع به ضمیمه الف و لام دلالت بر شمول و عموم دارد و یک وضع جدا و مستقلی. این هم که دلیل ندارد، ما دلیلی وضع مستقل جداگانه نداریم. می فرماید بنابراین خود لام الف و لام با داخل شدن بر صیغه جمع یک اطلاقی دارد و اگر قرینه نبود اطلاقش همان مرتبه اخیر جمع است یعنی استغراق و جمیع. این مقتضای اطلاق است نه وضع لام و نه وضع مجموع لام و کلمه بلکه مقتضای اطلاق این است که همچین صیغه ای که چنین معنایی دارد اگر قرینه بر اراده بعضی از مراتب نباشد مقتضای اطلاق این است که جمع اراده شود یعنی استغراق. این یک مطلبی است واضح و بلا اشکال. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جمع محلی به لام تعریف یک وضع مستقلی دارد. استقلالاً مجموع وضع شده است برای شمول و عموم. این یک وضعی است اختصاص دارد به صیغه جمع محلی به الف و لام. اگر می خواهید بگویید که وضع نوعی است مشکلی ندارد، وضع نوعی باشد ما اگر وضع نوعی داشتیم و قائل شدیم به وضع نوعی محالی لازم نمی آید. وضع شخصی که داریم وضع نوعی هم داریم که وضع نوعی عبارت است از وضع تراکیب و هیئت ها بازاء وضع کلمات که وضع شخصی است. بنابراین مجموع وضع شده است برای شمول و عموم و این مطلبی است که از تتبع به دست می آید. و اگر بگویید که تتبع به ما کمک نمی کند مراجعه کنید تبادر، از خود کلمه با این ترکیب عموم و شمول تبادر می کند. و این دلیلی بر صحت وضع جمع معرف به لام به این معناست. (۱) خلاصه فرمایش محقق قمی این بود. اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: الف و لام و صیغه جمع که مرکب بشوند، دو راه بیشتر نداریم برای اثبات عموم و شمول. یا بگوییم که الف و لام دلالت بر عموم و شمول می کند و یا بگوییم که مجموع وضع مستقلی دارد. می فرماید بعضی از اصحاب گفته اند که مقتضای اطلاق این است که جمع محلی به لام حمل بشود به مرتبه اخیر که الف و لام وضعی برای عموم و شمول ندارد فقط برای اشاره و تعیین است. و آن اشاره و تعیین یک مورد معین دارد که جمیع است. بنابراین ما نیاز به این نداریم که بگوییم الف و لام وضع برای عموم یا خود صیغه جمع، بلکه می گوییم الف و لام که اشاره است مقتضای اطلاق و معنای اشاره و تعیین در نهایت تطبیق می کند به آن مرتبه اخیر. این حرفی که گفته شده است می فرماید: قابل التزام نیست. دو تا اشکال: اشکال اول این است که این جمع با این سبک و سیاق اطلاق و اشاره و تعیین، گفتید فقط به مرتبه اخیر تعیین صدق می کند و اشاره و تعیین آنجا اطلاقش است، جواب: این جمع تنها مرتبه تعیین مرتبه اخیره ندارد. مرتبه ابتدایی اش هم و اقل جمع هم یک مرتبه معینه است. بنابراین چرا نگوییم که اشاره و تعیین تطبیق می کند به مرتبه ابتدایی که اقل جمع باشد، آن هم یک مرتبه معینه ای است. پس این اطلاق با تحلیل شما که معنای

الف و لام اشاره و تعیین است و تطبیق تعیین به مرتبه اخیر قابل التزام نیست که تعیین تنها اختصاص به مرتبه اخیر ندارد، تعیین به مرتبه اولی هم قابل انطباق است که اقل جمع باشد. این اشکال اول، بنابراین این رأی صاحب فصول تا اینجا کامل نشد و به اشکال برخورد. اما اشکال دوم این است ما فرض کردیم که شما از کلام تان رفع ید نمی کنید مگر اینکه بگویید این عموم و شمول به وسیله الف و لام می آید، می گوییم براساس همین مبنا الف ولام دلالت بر عموم دارد اما مطلب ثابت نمی شود. مطلب شما این بود که اشاره و تعیین تان را تطبیق کنید به مرتبه اخیر. ما می گوییم در حقیقت دو تا مطلب است یک مطلب این است که الف و لام دلالت بر شمول کند، مطلب دیگر این است که اشاره و تعیینی که در ضمن الف و لام است تطبیق بدهد به مرتبه اخیره. با این حال مطلب اول تان ثابت می شود الف و لام دلالت بر عموم و شمول بکند اما ملازمه ندارد دلالت الف و لام بر عموم و شمول با اشاره و تعیین نسبت به مرتبه اخیره. بنابراین الف و لامی که ادعاء کردید دلالت بر عموم دارد و بعد هم گفتید به کمک وضع الف و لام برای اشاره و تعیین تطبیق می شود به مرتبه اخیره، ما می گوییم اولا الف و لام هیچ گونه دلالت بر عموم ندارد. اگر گفتید الف و لامی که در صیغه جمع وارد می شود دلالت بر عموم دارد، می گوییم دلالتش در همین حد است که فقط دلالت بر عموم دارد. اما اشاره و تعیین مدلول دیگری است ادعای دوم است، آن دیگر دلیلی بر اثبات ندارد که بگوییم دلالت بر عموم دارد و تطبیق می شود به مرتبه اخیر. این نکته دوم ادعای شما قابل اثبات نیست. نظر محقق خراسانی ردّ بر فصول و مطابقت با محقق قمی معلوم شد. بعد صاحب فصول دو تا اشکال داشت که اشکال اولش نقض بود به مرتبه اولی، اشکال دومش این بود که الف و لام دلالتش بر اشاره و تعیین کامل نیست، دلالتش بر عموم اگر باشد درست است، اشکال محقق خراسانی این نیست در ردّ دوم که الف و لام اصلا دلالتی ندارد، می گوید اگر دلالتی هم بکند بر عموم دلالت بکند، همین حد دلالتش است. اما اشاره و تعیین و تطبیق بکند به مرتبه اخیر این از کجا؟ از ضمن الف و لام استفاده نمی شود. آنچه از ترکیب استفاده بشود معنای شمول و یا گستردگی است. این دو تا اشکال را ایشان فرمودند و نظر شریف خود ایشان را فهمیدیم.

ص: ۵۶۰

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص۲۲۳.

نظر سید الخویی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مطلبی که محقق خراسانی فرمودند و اشکالی که بر صاحب فصول داشتند، این اشکال وارد نیست. برای اینکه فرمودند مقتضای اطلاق به ضمیمه معنای الف و لام که اشاره و تعیین است، این معنا با این اطلاق منتهی می شود به اینکه منظور از مدلول جمع محلی به لام مرتبه اخیره باشد، این را صاحب فصول گفت و محقق خراسانی گفت ما مرتبه اولی هم داریم که متعینه است. ایشان می فرماید اولاـ مرتبه اولی متعین نیست، مرتبه اخیر اگر تصور دقیق بکنیم متعین است و یک مورد دارد. و مرتبه اخیر که اقل جمع باشد متعین نیست. قابل تطبیق است بر اقل های متعدد، «هذه الثلاثه أو تلک الثلاثه أو هذه» این مرتبه ابتدایی متعین نیست. و ثانیا آنچه که از وضع استفاده می شود، مقتضای وضع جمع این است که یک مرحله نهایی متعین دارد. مرحله ابتدایی مرحله تعیین نیست. مرحله ابتدایی آغاز کار است، آن را جزء مرحله متعین تلقی نمی کنند، آن را حد قرار دادند که ابتداء و در ورودی جمع این است که در حد سه تا باشد. که در ضمن جمع این مرتبه است. یا به عبارت دیگر مرحله ابتدایی جمع این است. آن اصلاً از لحاظ فهم معنا و اهل لغت عربیه مرتبه ابتدایی مرتبه متعین در مجموع مراتب معنای جمع تلقی نمی شود. آنچه که مرتبه متعینه تلقی می شود در مجموع مراتب جمع آن مرتبه اخیره است. مرتبه اخیره همان استغراق که کل فی الکل که از آن بیشتر دیگر وسعت ندارد. و آن مرتبه اخیره وضع لفظ را پر می کند و دیگر خلأیی نیست. آن مرتبه اخیره مرتبه متعینه است. مدلول لفظ آن است. مدلول که آن شد برای ما کافی است که از لحاظ ظهور وضعی اعلام بکنیم که معنا و مدلول برای جمع محلی به لام آن مرتبه اخیره است و این حرفی که صاحب فصول فرموده اند درست است و اشاره و تعیین از یک سو و اطلاق از سوی دیگر. به این معنا که الف و لام بالاتفاق یعنی به اتفاق نظر بین اهل ادب بلکه محقق قمی می فرماید که اتفاق اصحاب بر این است که الف و لام وضع شده است برای اشاره و تعیین. کسی که غیر از این ادعاء کند علیه الاثبات، باید اثبات کند که دلیل ندارد. این از یک سو، از سوی دیگر اشاره و تعیین که معنا شد موقع استعمال مقتضای اطلاق این است که فقط منطبق می شود این معنا به مرتبه اخیر یعنی انتهای این جمع یعنی آن آخرین حد این جمع که استغراق باشد. لذا با توجه به اشاره و تعیین و با توجه به اطلاق و با توجه به اینکه تعیین غیر از همین یک مورد در مراتب دیگر جمع دیده نمی شود، مطلب همان است که صاحب فصول فرمودند که باید جمع معرف به لام حمل بشود بدون قرینه بر استغراق (۱) . این جمع معرّف به لام بعد از که وضعش معلوم شد آیا می شود مطلق یا عام و یا اینکه یک نوع خاصی از مطلق و عام؟ مشهور اصول جمع معرف به لام جزء الفاظ عام می دانند. محقق خراسانی که این صیغه را اینجا آورد برای این است که می فرماید: اینگونه الفاظی که گفته می شود دلالت بر عموم دارد وضعاً، نیازی به مقدمات حکمت دارد. همین جمع معرف به الف و لام عموم و شمول دارد ولی اثبات و تثبیتش نیاز به مقدمات حکمت دارد. که سیدنا الاستاد هم فرمودند مقدمات حکمت اعلام شده و اعلام نشده است. اعلام شده ها در مقام بیان باشد و قرینه نباشد و اما آن نکته ای که اعلام نشده است و جزء مقدمات است این است و اما آن نکته ای که اعلام نشده است و جزء مقدمات است این است که خود لفظ و خود کلمه قابلیت برای اطلاق داشته باشد. ما اینجا جمع معرف به الف و لام در نهایت امر ثابت کنیم که قابلیت برای اطلاق دارد. مقدمات حکمت که فراهم بشود اطلاق به دست می آید. اما نکره و فرق آن با اسم جنس و علم جنس ان شاء الله جلسه فردا.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص ۳۶۰.

از موارد مصادیق مطلق، نکره ۹۴/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: از موارد مصادیق مطلق، نکره

مواردی را از مطلق یادآور شدند و تا آنجا که خدای متعال توفیق داد شرح دادیم. رسیدیم به آخرین مورد از مصادیق مطلق که عبارت است از نکره. نکره یک اسمی است که اجمالاً تعیین ندارد، همانطوری که در ابتدای شرح مصطلحات گفتیم که شیخ بهائی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اسمی که وضع شده باشد برای معنای لا بعینه و لا معین آن اسم نکره است. اما بعد از که نکره را می آورند در بلاغت و از آنجا در اصول بحث می کنند، نکره بحث و تحقیق و شرح می طلبد. برای واضح شدن معنای نکره ابتداءً به این نکته اشاره کنیم که در اصول یعنی محققین تاریخ اخیر می فرمایند که نکره با اسم جنس یکی است. موضوع له اسم جنس طبیعه مهمله فوق الاعتبارات که در بیان سیدنا الاستاد آمده است که طبیعت مهمله بما هی هی معرّاه عن کل شائبه فوق الماهیات یعنی اعتبارات ثلاث. و این چون اعتبارات است نه حصر عقلی دارد و نه حصر استقرائی. چون چیزی که اعتباری است نه حصر عقلی می خورد و نه حصر استقرائی، چون اعتباری است. در اصطلاح اصول با استفاده از بیانات مشهور از قوانین الاصول تا کفایه الاصول و تا مصباح الاصول این کتب اصولی را که بگردیم چیزی که یافته ایم خلاصه اش را به شما می گوییم.

نسبت اسم جنس و نکره

از مجموع این مطلب استفاده می شود که بین اسم جنس و نکره از نسب اربعه اعم و اخص من وجه وجود دارد. هر چند در اصطلاح سیدنا آمده است که نکره اسم جنس است، آن در مصداق خاصی شاید بیان شده باشد. اما اصل قضیه این است که بین این دو عنوان نسبت اعم و اخص من وجه است. دو ماده افتراق یک ماده اجتماع، ماده افتراق از سوی اسم جنس جایی است که اسم جنس الف و لام تعریف بگیرد مثل «الانسان» «الحیوان» جنس است، اسم جنس است، الف و لام تعریف که بگیرد دیگر نکره نیست. اما ماده افتراق از جانب نکره جایی است که اسم نکره تنوین تمکن بگیرد مثل اینکه بگوییم «هذا رجلٌ لا ـ امرأه» این تنوین تمکین در ادبیات نقش آن این است که اسم را کامل می کند و اعلام میدارد که همین اسم معرب است، مبنی نیست. این نقش تنوین تمکن است. اینجا که تنوین تمکن آمد «هذا رجل» فرد واحدی است و معرفه شدن آن هم به وسیله تنوین است و هیچ توسع و وسعتی ندارد با اسم جنس تطبیق نمی کند. و اما ماده اجتماع نکره ای است که دارای تنوین تنکیر باشد. اینجا هم اسم جنس است و همین نکره هم است.

ص: ۵۶۲

دو معنی نکره

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در ورودی بحث می فرماید: نکره به دو معنا است: ۱. معنای اول این است که نکره وضع شده است برای فرد معین فی الواقع. و این فرد معین فی الواقع این معنا دو صورت دارد: یک صورتش این است که معین فی

الواقع مجهول عند المخاطب است مثل آیه «و جاء من اقصی المدینه رجل یسعی» (۱) که در پیشگاه خدا که می فرماید معلوم است و آن رجل در تاریخ معلوم شده است که حبیب نجار بوده است ولی مخاطبی که این آیه را شنیده است آن موقع نمی دانست که این رجل کیست. معلوم عند المتکلم و مجهول عند المخاطب أو علی العکس معلوم عند المخاطب و مجهول عند المتکلم مثل اینکه متکلم سوال کند أی رجل عندک؟ مخاطب می داند که رجل کیست اما این متکلم نمی داند. این معنای اول نکره. اما معنای دوم نکره عبارت است از لفظی که وضع شده است برای طبیعت مقیده به قید وحدت.

سوال:

پاسخ: آنجا فی الواقع گفتم بر اینکه فی الواقع که بگوییم یعنی برای یکی از این دو شخص، مخاطب یا متکلم وجودش و تحقق آن در واقع اعلام و احراز شده. این را می گوییم فی الواقع. اگر گفتیم وجود واقعی آن تطبیق می کند به تحقق تکوینی هرچند برای متکلم و مخاطب معلوم نباشد. وجود خارجی نگفتم برای اینکه وجود خارجی به طور طبیعی برای متکلم و مخاطب مشهود و مشخص است. لذا گفتیم موجود فی الواقع وجود دارد یا عند المتکلم مجهول است و یا عند المخاطب. بعد از که معنای اول گفته شد، رسیدیم به معنای دوم که گفتیم نکره وضع شده است برای طبیعت مقیده به قید وحدت در مقابل طبیعت مطلقه بدون قید. از کجا قید وحدت؟ قید وحدت به وسیله تنوینی که در نکره است مفید وحدت است. مثل اینکه گفته می شود اگر کسی بگوید «جئنی برجل» و «جئنی بالتمر»، در صورت اول اگر یک رجل را حاضر کرد که فهو و وحدت است، اگر دو تا رجل را حاضر کرد اضافه بر مامور به عمل انجام داده. ماموربه یک نفر بود و قید وحدت داشت. اما اسم جنسی که نکره نیست و تنوین ندارد «جئنی بالتمر» که جنس است، واحد آن مثلا کیلو یا من باشد، اگر یک از آن مقدار تمر را آورد جزء ماموربه است و اگر بیشتر از آن هم آورد دو عدد آورد جزء ماموربه است. این فرق بین طبیعت مقیده به قید وحدت و طبیعت مطلقه.

۱- یس/سوره۳۶، آیه ۲۰.

نظر صاحب فصول

اینجا رأی ای است در شکل تحلیلی، صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه در کتاب فصول بحث عام و خاص فصل دوم درباره نکره می فرماید: اولاـ این نکره که در اصطلاح اصول بحث می شود که می گوید برای فرد معین فی الواقع مجهول عند المخاطب أو عند المتکلم این تعریف درست نیست. معنا ندارد ما یک تعریفی را ارائه بدهیم که یک گوشه آن معلوم و یک گوشه آن مجهول باشد. چنین تعریفی یک تعریف نامشخص و ناقصی است. بنابراین نکره واقعیتش این است که اولاًـ خود نکره قید وحدت دارد کلی نیست جزئی است. چون قید وحدت دارد می شود یک جزئی. و ثانیا بعد از که گفتیم جزئی است در خارج چون مورد معین ندارد به طور طبیعی می شود مردّد. نکره یک فرد مردّد است. این دو تا نکته از بیان صاحب فصول استفاده شد.

جواب محقق خراسانی از نظر صاحب فصول

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه برای این دو مطلب جواب های جداگانه ای بیان می کند. اما جواب مطلب اول که نکره جزئی است، کلی نیست و قید وحدت دارد. در این رابطه محقق خراسانی بیانی دارند، می فرمایند: نکره دو تا معنا داشت معنای اول آن که عبارت بود از فرد معین فی الواقع، فرد بود ممکن است و ما هم می گوییم آن جزئی حقیقی است. ولی معنای دوم که طبیعت بود منتها طبیعت مقیّده به وحدت، این طبیعت واحده یک مرد، یک رجل، این طبیعت واحده قابل صدق بر کثیرین است و مصادیق زیادی است. از این جهت به طور واضح کلی می شود و در کلی بودن آن وجدان شاهد صادقی است. بعد از که جواب اول داده شد که گفتیم نکره به معنای دومش کلی و قابل صدق بر کثیرین است، اشکال رفع شد. و اما جواب از مطلب دوم که فرمودند نکره وضع شده است برای فرد مردد. می فرماید: فرد مردّد بما هو مردّد اصلاً واقعیت ندارد. چون واقع مردد غیر از تردید چیزی نیست. فقط یک تردید است و واقعیت ندارد، وجود ندارد. و اما در عبارت هم می فرماید: فرد که قابل تطبیق به مصادیق بود بین هو و هو است یعنی بین این رجل و این رجل نه بین هو و غیره. مردد یعنی بین هو و غیره، بنابراین در یک جمله فرد مردّد وجود واقعی ندارد چون مردد در واقع غیر از تردید چیز دیگری ندارد. این دو تا مطلب جواب داده شد. بعد از این می رسد به جمع بندی می فرماید: معلوم شد که اسم جنس و نکره به معنای ثانی از مصادیق مطلق است. چرا علم جنس را به کار نبرد و چرا از مفرد محلی به لام جنس چیزی نگفت؟ گفته می شود که در بحث قبلی اعلام کرد که علم جنس با اسم جنس یکی است. یعنی اسم جنس که گفتیم علم جنس هم است. بنابراین از مصادیق مطلق طبق تحقیق محقق خراسانی و محققین دیگر و سیدنا الاستاد مطلب از این قرار است.

نظر سید الخویی

در این رابطه سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: آنچه را که محقق خراسانی فرمودند درباره نکره، متین است جداً. اما با یک تتمه اندکی و آن این است که نکره برای فرد معین فی الواقع و برای طبیعت مقیده به عنوان دو معنا وضع نشده است. چون ما اولا طبق تتبع در نکره دو تا وضع نیافته ایم و ثانیا در هر لفظی اصل این است که وضع واحدی داشته باشد مگر اینکه اشتراک احراز بشود. تعدد وضع می شود مشترک لفظی و نکره در جمع الفاظ مشترک لفظی به ثبت نرسیده. بنابراین ما دو وضع نداریم وضع واحدی است. اما آن وضع واحد متعلق است به طبیعت جامعه. آن طبیعت جامعه که جامع است بین این دو تا خصوصیت، یک مرتبه آن طبیعت خصوصیت فرد معین فی الواقع معلوم عند المخاطب را به خود می گیرد یک مرتبه آن طبیعت خصوصیت طبیعت مقیده به وحدت را به خودش می گیرد. و این خصوصیت ها به طور عمده از طریق دالّ جداگانه ای به وجود می آید. مثلاـ طبیعت مهمله که خود نکره طبیعت جامعه یعنی طبیعت مهمله است، این طبیعت مهمله اگر مقیده به وحدت شد، قید وحدت را از طریق تنوین گرفته. تعدد دالّ و مدلول است. نکره خودش وضع شده برای طبیعت مهمله و آن قید وحدت از طریق تنوین تنکیر آمده. بنابراین طبیعت نکره در آخر اعلام می فرماید که نکره با اسم جنس یک چیز است اما آن وحدتی که به عنوان یک خصوصیت برای نکره اضافه می شود به سبب دال مستقلی است که تنوین باشد. (۱) تا اینجا محقق خراسانی و سیدنا الاستاد که این دو بحث را مصفا دنبال کرده اند و در بیانات دیگر اصولیین به این صفوت نبود لذا به این نتیجه رسیدیم و این دو تا رأی این مطلب را اعلام می کنند که نکره همان اسم جنس است وضع شده است برای طبیعت مهمله و قید وحدت از طریق دالّ جداگانه می آید. در حقیقت تعدد دالّ است. اما محقق خراسانی می فرماید: شاید نظر اصحاب هم همین باشد که منظور از نکره همین دو تا معناست و طبیعت مقیده به قید وحدت است. چرا این دو معنا را محقق خراسانی انتخاب فرمودند؟ در لغت که مراجعه کردیم این دو تا معنا برای نکره آمده است و به وسیله اصاله عدم نقل، استصحاب عدم نقل که استصحاب قهقرائی یک مورد داریم و استصحاب عقلایی هم یک مورد داریم که اعتبارش ثابت است و آن فقط در مورد اصاله عدم نقل است. استثناءً استصحاب قهقرائی و استصحاب عقلائی فقط در این مورد به بناء عقلاء ثابت شده است. استصحاب می کنیم بقاء معنای لغوی را با پشتوانه بناء عقلاء می گویند عند الاصحاب هم همین دو معنا بوده است. بنابراین نکره می شود مطلق بدون ارتکاب تجوز و مجاز.

ص: ۵۶۵

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۳۶۱.

نسبتی که به مشهور داده اند

اما نسبتی داده شده است به مشهور که مطلق مقید است به ارسال و شمول بدلی. اگر این نسبت درست باشد مشکل درست می کند. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این نسبت ثابت نیست. محقق خراسانی هم می فرماید: این نسبت ثابت نیست. ما آنچه جستجو کردیم مشهور گفتند «المطلق ما دلّ علی شائع فی جنسه»، این مشهور بود تتبع کردیم از قوانین و فصول و معالم، اما غیر از این ندیدیم. به عده و ذریعه و تذکره الاصول هم مراجعه شد از مشهور چنین کلامی ما ندیدیم که خود شیخ انصاری و محقق خراسانی قدس الله اسرارهم می فرمایند نسبت ثابت نیست. اما می فرماید اگر نسبت ثابت بشود، مستلزم تجوز می شود. برای اینکه معنای مطلق مقید می شود به ارسال و بدون قید. قید وحدت را که بیاورید خلاف موضوع له است. پس قید وحدت که در معنای مطلق الان اعلام می کنید خلاف موضوع له می شود و موجب تجوز.

نظر امام خمینی

سیدنا الامام الخمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این شمول بدلی که در معنای مطلق ذکر می شود قابل التزام نیست. برای اینکه این شمول بدلی یک تحلیل عقلی است که از لفظ عند التحلیل عقل در می آید ،جزء موضوع له لفظ مطلق نیست. ما در موضوع له لفظ مطلق بحث می کنیم نه در برداشت و استنباط تحلیلی عقل از لفظ. شمول بدلی در واقع یک تحلیل عقلی است، در خارج صدقش شمول دارد و شمولش بدلی است، این جزء معنا نیست. اشکال بسیار درستی است که گفته اند. (۱) بعد از این، این نتیجه را می توانیم اعلام بکنیم که مطلق اگر تقیید بشود چنانکه در عام و خاص گفتیم، موجب تجوز نمی شود. تتمه آن ان شاء الله فردا.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج۲، ص۳۲۴.

متمّم و جمع بندی موارد مطلق ۹۴/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: متمّم و جمع بندی موارد مطلق

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه برای مطلق مواردی را ذکر فرمودند که عبارت بود از اسم جنس، علم جنس، مفرد معرف به لام تعریف و جمع معرف به لام و نکره. این پنج مورد گفته شد و بعد در نهایت هم فرمودند که نکره که دارای دو معنا است به معنای دوم یعنی طبیعت مقیده به قید وحدت با اسم جنس یکی است. در حقیقت این بیان ایشان یک جمع بندی بود که در انتهاء فرمود نکره اسم جنس است و اما از علم جنس که ذکر نفرمودند به دلیل این است که علم جنس را عیناً اسم جنس اعلام کردند که فرق بین علم جنس و اسم جنس نیست مگر در یک تعریف سماعی. اصل موضوع له همان طبیعت مهمله است. و نکره هم که به معنای طبیعت مقیده به وحدت باشد همان اسم جنس است و اشکال تجوزی هم نیست که دیروز گفتیم. اما اگر آن نسبتی که به مشهور داده شده است درست باشد موجب تجوز می شود که شرح تجوز را هم گفتم. می فرماید: اگر آن تجوز به وجود آمد دیگر فرقی بین تقیید متصل و منفصل هم وجود ندارد. موضوع له می شود بنا بر مشهور طبیعت مقید به ارسال و شمول بدلی. و الان که به معنای طبیعت مقیده به قید وحدت استعمال بشود خلاف موضوع له است. بعد در نهایت نکته دوم که هم متمم و هم جمع بندی را کامل می کند این است که در این مجموعه از موارد فقط جمع محلی به الف و لام از موارد مطلق صریحاً اعلام نشد بلکه گفته شد که جمع محلی به الف و لام دلالت می کند بر استغراق. به مقتضای وضع الف و لام برای اشاره و تعیین و بعد مقتضای اطلاق در تعیین منتهی می شود به اراده جمیع. نتیجه این می شود که جمع محلی به لام عند الاطلاق دلالت می کند بر استغراق. معنا که استغراق شد، با اطلاق به معنای خاص تطبیق نمی کند و می شود عام استغراقی. این جمع بندی این قسمت از بحث بود که گفته شد. در بحث مطلق و مقید محقق خراسانی تنظیمی که کرده است از این قرار است: اول تعریف مطلق و بعد موارد مطلق و بعد اثبات اطلاق یا بیان مقدمات حکمت.

ص: ۵۶۷

سوال:

پاسخ: ما این مواردی را که بحث کردیم از لحاظ وضع بحث کردیم نه از لحاظ اطلاق. کل این موارد اسم جنس و علم جنس تا نکره پنج مورد بود و بحث کردیم از لحاظ وضع. اما هدف ما این بود که گفتیم این موارد قابلیتی برای اطلاق دارد یا ندارد که یکی از مقدمات مطویه در مقدمات حکمت اطلاق است ولی اعلام نمی شود و آن مقدمه مطویه قابلیت لفظ برای اطلاق، وضع این الفاظ را بررسی می کنیم که اینها به حسب وضع قابلیت دارد یا ندارد.

اثبات اطلاق یا بیان مقدمات حکمت

سه مرحله بحث را براساس تنظیم محقق خراسانی دنبال می کنیم، که مرحله چهارم شرح مقدمات و مرحله پنجم فروعاتی که مترتب بر بحث مطلق و تقیید است. می فرمایند: معلوم است و شبهه ای نیست که مطلق وضع شده است برای طبیعت مهمله و

این طبیعت مهمله از یک سو موضوع له است و از سوی دیگر بستر اطلاق است. زمینه آماده برای تحقق اطلاق است. و اما این موضوع له که طبیعت مهمله باشد با شیوع و سریان ارتباط وضعی ندارد و معنای اطلاق شیوع و سریان است. پس این موضوع له ما در لفظ مطلق طبیعت مهمله شد، شیوع و سریان را از کجا به دست بیاوریم؟ می فرماید: اثبات شیوع و سریان نیاز دارد به مقدمات. مقدمات دو قسم است: ۱. قرائن لفظیه، ۲. قرائن حکمت. قرائن لفظیه صریحه باشد یا حالیه. مثلا بگوید «اعتق رقبه مومنه کانت أو کافره»، قرینه صریحه است. یا حالیه باشد که در عمل برای عتق رقبه حال و عمل و انجام عملی مردم مطلق رقبه است، می بینند موارد مشابه مشهود است که عتق رقبه که می کنند اختصاص به رقبه مومنه ندارد، «اعتق رقبه» می گویند به قرینه حالیه شامل رقبه مومنه و رقبه کافره می شود. این صورت اول. صورت دوم اثبات اطلاق نیاز دارد به مقدمات حکمت یا به قرائن حکمت که مقدمات هم می گوییم و قرائن هم می گوییم حکم عقل هم می گوییم. قرائن حکمت در حقیقت حکم عقل عملی کلامی است. که با آن خصوصیات عقل حکم می کند از باب تحسین و تقبیح که باید مطلب دارای اطلاق باشد و شیوع و سریان. درباره مقدمات حکمت صاحبنظران اصول تا جایی که تتبع به عمل آمده است فقط از زمان شیخ انصاری یا این مقدمات حکمت جزء همان ابتکارات تحول اصول است، بعد از عصر تطور این مقدمات شکل گرفته است. اولین شخصی که درباره مقدمات حکمت تصریح دارد شیخ انصاری است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شیوع و سریان از خود لفظ مطلق که استفاده نمی شود بلکه منوط است به امرین. لفظ مقدمه هم بکار نبرده، «یتوقف علی أمرین»: امر اول این است که در موقع بیان قرینه ای بر تعیین مراد نباشد. اگر قرینه لفظیه یا قرینه حالیه بود طبیعتاً بر مقتضای قرینه عمل می کنیم. اعم از اینکه قرینه لفظیه باشد یا حالیه یا بگویید صریحه باشد یا ایمائیه. بنابراین اگر قرینه بر تعیین باشد که مقتضای قرینه عمل می شود. در حقیقت قرینه در کنار بیان مکمل دلالت است، یا به عبارت دیگر جهت و حدود دلیل را تعیین می کند. امر دوم این است که مولی در مقام بیان باشد، بخواهد احکام را بیان بکند به طور کامل. اگر مولی در مقام بیان نبود در مقام تقیه بود اینجا حمل به اطلاق نمی شود، مقام تقیه است و بیان نیست پس از اساس بیان آزادی ندارد یک محدودیتی دارد که آن محدودیت از باب تقیه امده است که تقیه خودش می شود یک ضرورت و گویا ضرورتی است که بیان را در محدوده خودش نگه می دارد و آزاد نیست. بنابراین این دو تا امر لازم است که هر دو این امر می شود مقدمه. شیخ انصاری می فرماید: مقدمات حکمت دو تاست: عدم شاهد و قرینه بر تعیین و کون المولی فی مقام البیان لا فی مقام التقیه. در اصطلاح قبل از تطور مقام بیان با این قید می آید که مقام بیان است یا مقام تقیه است. (۱) ولی بعد از تطور مقام بیان است یا مقام بیان نیست که چند مورد دارد که امروز هم اشاره می کنیم. نظر شیخ را فهمیدیم و آغاز این مطلب که اطلاق نیاز به مقدمات حکمت هم دارد هم متوجه شدیم و دیدیم که مقدمات حکمت براساس نظر شیخ دو مورد است.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۲۱۹.

مقدمات حکمت به نظر محقق خراسانی و نائینی و سید الخویی

محقق خراسانی و همینطور محقق نائینی و سیدنا الاستاد می فرمایند مقدمات حکمت سه چیز است اما محقق خراسانی می فرماید: اثبات اطلاق نیاز دارد به مقدمات حکمت و این مقدمات حکمت عبارت اند از: ۱. مولی در مقام بیان باشد. ۲. قرینه بر تعیین در کار نباشد. ۳. قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. این سه مقدمه که کامل شد نتیجه اش حکم به اطلاق است.

سوال:

پاسخ: محقق خراسانی درست همان بیان شیخ را اعلام می کند که شیوع و سریان از لفظ استفاده نمی شود و باید این شیوع و سریان را از مقدمات حکمت گرفت. این مطلب همان مطلبی است که شیخ فرموده است.

سوال:

پاسخ: گفتیم اطلاق و تقیید وصفان برای معنا یا برای لفظ است که بحث کردیم. و ما گفتیم که ظاهر این است که وصفان برای لفظ باشد به قرینه ما دلّ و محقق نائینی هم فرمود که وصفان برای معناست. معنا وسعت دارد. معنا تضییق دارد. این نکته اول بود و بعدش در اسم جنس و علم جنس که رسیدیم گفتیم موضوع له طبیعت مهمله است یعنی یک لوح خالی و یک ظرف آماده. این ظرف آماده می تواند برای گستردگی و شمول به طور کامل به جایی برسد. و اما خودش فعلاً دلالت وضعی اش در حد یک ظرف آماده است. این شمول و گستردگی و سریان و شیوع را هم شیخ انصاری فرمود و هم محقق خراسانی که از خود وضع این مطلقات نمی توانیم به دست بیاوریم باید مقدمات حکمت بیاوریم. مقدمات حکمت شیوع و سریان را می آورد روی طبیعت مهمله که زمینه آماده بود

مصادیق غیر بیان

مقام بیان و مقام غیر بیان که این غیر بیان مصادیق دارد: ۱. اهمال، ۲. اجمال، ۳. ضرورت، ۴. وجود جهت خاص، مقام اهمال مربوط می شود به متکلم و اجمال مربوط می شود به کلام و ضرورت مربوط می شود به عامل بیرونی. و جهت خاص یکی از مواردی است که مانع اطلاق می شود. پس یا مولی در مقام بیان است اگر در مقام بیان نبود از این چهار مورد خالی نیست. مقام اهمال است که خود مولی مطلب را شرح نمی دهد، مثلاً زمینه برای انجام تکلیف آماده نیست یا طرف قابلیت اخذ و تلقی را ندارد و یا اینکه مصلحت دیگری در پیش مولی است. این اهمال است. مثلا یک بچه سنی یک سوالی می کند که جوابش را کامل نمی توان گفت در حد خودش مختصر می دهد. مقام بیان یعنی بیان کامل، مقام بیان بیان کامل است. کسی است که جاهل است یا تازه آمده می خواهد تازه بیاید درس بخواند بگوید اصاله العدم چیست، ما که برای این شرح بدهیم که اصاله العدم اصل عدم ازلی است، می گوییم اصل عدم است یعنی اگر دلیل نداشتیم بگو نیست. بیان کامل نیست چون طرف قابلیت ندارد. مورد دوم اجمال که متعلق به کلام است. کلام اجمال دارد یعنی خود متکلم تعمد دارد که کلام را مجمل بیان کند و مجامله کند. این مجامله هم مصلحت هایی دارد یکی از مصلحت هایش این است که ممکن است فعلاً این بیان موجب مفسده بشود. چون قابلیت نیست، اگر بیان را کامل بگوییم از باب مثال مسئله جهاد را کسی می آید می پرسد ولی یک جوانی است خونگرم. اگر بیان کامل باشد که کافری را دیدید حربی بجنگید بکشید و آن جوانی که خونگرم و حساس است شرائط دیگرش را رعایت نمی کند از محضر مولی که بیرون آمد یک شمشیر پیدا می کند. مولی مجامله می کند، تعمد دارد مولی که کلام مجمل بیان کند. مثلا بفرماید جهاد ممکن است ولی فعلا لازم نیست. لازم نیست این بیان کامل نبوده و مجامله شده. مورد سوم ضرورت بود، ضرورت مقام تقیه است. مخالف است و مسلط است و بی رحم اگر حکم فقهی بیان بشود به امام که معصوم است و به این مومنی که حکم فقهی را گرفت و برود در مقام بیان گرفتار می شود. لذا ضرورت ایجاب می کند که برای چنین فردی مطلب کامل بیان شود و ناقص بیان شود. مورد چهارم هم که بیان جهت خاص دارد در بیاناتی است که طبق قرائن حالیه، بیان خودش جهت دارد. کسی که با مکتب اصولی سیدنا الاستاد آشنا است این مطلب از مکتب اصولی ایشان آمده که اگر بیان جهت خاصی داشته باشد «کلوا مما أمسکن» (۱) این «کلوا» اطلاق دارد که بگیرید شکار را و میل کنید و استفاده کنید، اطلاق دارد. یعنی نیاز به تطهیر و تغسیل نیست. اما می بینیم اینجا اطلاق نیست چون بیان در جهت حلیت است و در جهت ذبح شکار است که شکار به وسیله اخذ کلب شکاری می شود حلال. کلوا یعنی حلال است برای شما که بگیرید و استفاده کنید. اما تطهیر و تنجیس سر جای خودش باقی است. بیان که جهت داشته باشد مانع از اطلاق می شود. بنابراین مقام بیان به عبارت کامل و ساده این است که مولی بیانش کامل باشد هرچند برای شما ترجمه شده است که مقام بیان یعنی بیان همه خصوصیات احکام، احکام را با تمام خصوصیات بیان بکند. ترجمه درست آن این است که مقام بیان یعنی مولی در مقام بیان کامل باشد، بیان را ناقص نمی گذارد. دلیلی بر نقص بیان و ناقص بودن بیان در کار نباشد. این مقام بیان است. پس بنابراین مقدمه اول شرحش بیان شد.

ص: ۵۷۰

۱- مائده/سوره۵، آیه۴.

سوال:

پاسخ: ترک استفصال از اقسام اطلاق است و جزء مقدمات نیست. مقدمه اول دوم و سوم این است که قرینه ای نباشد.

تحقیق تکمیلی مقدمات حکمت ۹۴/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی مقدمات حکمت

عیـد ولادت با سعادت آقا امام جواد سلام الله تعالی علیه برای شما عزیزان و موالیان آن آقا تبریک و تهنئت باد. این عیـد را همه ما به محضر مبارک مولایمان ارباب عالم هستی سلطان کونین بقیه الله الاعظم و حضرت معصومه عمه بزرگوار و کریمه آل البیت تبریک و تهنیت می گوییم. خداونـد از برکات این عیـد که عید جواد الائمه مظهر و مصدر فیض و جود و کرم برای همه ما و شما از جود و کرمش حظی عنایت کند. امام جواد علیه السلام می فرماید: «المومن یحتاج الی ثلاث خصال توفیق من الله و واعظ من نفسه و قبول ممن ینصحه» این سه خصلت را ان شاء الله داشته باشیم همراه ما باشد ما به این سه خصلت نیازمنـدیم. از ما جـدا نشود. ما این سه خصلت را از دست ندهیم. یکی اش که در اختیار ما نیست توفیق الهی است. اگر توفیق نباشـد از سوی خدای متعال هیچ کاری از دست خود ما ساخته نیست. فقط عنایتی بشود و توفیق الهی. خداوند برای بعضـی از بنـدگان خودش می بینیـد توفیق می دهد به مناسبت می بینی جواهر می نویسد. برای بعضـی ها خدا توفیق می دهد که تذکره می نویسـد. برای بعضـی از اشـخاص خـدا توفیق می دهد چهل سال پنجاه سال شصت سال عمرش را به تدریس و تدرّس فقه اهـل بیت می گذرانـد. مـا این را توفیـق می دانیم، توفیق الهی است. توفیق نباشـد شـما می بینیـد افرادی هسـتند بـا سواد بودند اسـتعداد داشـتند، مـا دو نفری را تقریبا هم قـد و هم انـدازه از شاگردان آقای خویی می شـناسم که یکی آمـد به ایران و رفت تهران شد دانشگاهی و عباء و قباء را گذاشت و ریش را هم گذاشت. درس آقای خویی در حد فضل و اجتهاد، ناگهان بانگی برآمـد خـواجه مرد. و کسـی که معاصـرش هم می دانم که تقریر دارد شـاگرد دارد درس دارد بحث دارد، توفیـق من الله. اینها توفیقـات الهی است فقـط از خـدا بخواهیم، یکی از دعاهایمان، این دعا را هم من یاد دارم از مرحوم آشیخ صـدرا در شدائـد، شیخ صدرا صاحب نفس بود، شـیخ صدرا یک عابد بود شیخ صدرا یک فقیه بود، یک فیلسوف بود، یک مرد خدا بود. کسی بود که علامه امینی الغدیر را که تنظیم می کرد به ایشان ارائه می کرد بعد با تصدیق ایشان می آمد بیرون. این شـیخ صدرا در شدائـدی که دیـدم گرفتـاری هـای بعثی هـا و مشـکلات این جمله دعـایش بود «اللهم وفقنی لمـا تحب و ترضـی». این دعـا را مخصوصـا در قنوت نمـاز غفیله تـان بخوانیـد، «اللهم وفقنی لما تحب و ترضـی». خداونـد ان شاء الله برای همه ما و شـما توفیق عنایت کند.

ص: ۵۷۱

تحقیق تکمیلی درباره مقدمات حکمت

از لحاظ اعداد و فهرست دیروز گفته شد که تاریخ اصول مقدمات حکمت پس از تطور اصول عنوان گرفته است و خود شیخ

انصاری دو مقـدمه اعلام می کنـد عـدم تعیین قرینه و کون المولی فی مقام البیان. و محقق خراسانی سه تا مقـدمه بیان می کند مضافا بر آن دو نکته ای که شیخ گفت فرمود مقـدمه سوم که قدر متیقن در مقام تخاطب. و محقق نائینی و سیدنا الاستاد هم سه تا مقدمه اعلام می کنند منتها با اضافه کردن مقدمه اول.

مقدمه اول

می فرمایـد: بیان قابلیت اطلاق را داشـته باشد به عبارت دیگر مولی متمکن باشد برای بیان اطلاق. هم مولی و هم کلام قابلیت بیـان اطلاق را داشـته باشـند. مقـدمه اول را شـرح دادیم تا زمان محقق خراسانی این بود که مولی یا در مقام بیان است و یا در مقام اهمال و اجمال. و دو نکته دیگر هم اضافه شد مقام ضرورت و جهت دار بودن بیان.

مقدمه دوم

امـا مقـدمه دوم این بـود که قرینه بر تعیین در کـار نباشـد. منظـور از این قرینه قرینه لفظیه از سوی خود مولی است. چون قرینه حـالیه همـان قـدر متیقن در مقـام تخاطب هم ملاحظه می شود. بنابراین منظور از عـدم قرینه بر تعیین یعنی عـدم قرینه لفظی از سـوی مولی. قرینه اگر تعیین نکرد معلوم است اگر می خواست مقـدار معینی را اعلام بکنـد تعیین می کرد. الآن تعیین نکرده است پس معلوم است که مقـدار معینی را نمی خواست. و در طبیعت کـار این است که اگر مقـدار معینی را اراده می کرد بیان می کرد چون در مقام بیان است.

ص: ۵۷۲

مقدمه سوم

و در مقدمه سوم قدر متیقن در مقام تخاطب نباشد. مثلا بین مولی و عبد صحبت از رقبه مومنه است، صحبت می کنند که رقبه مومنه آزاد گردد اینقدر ثواب دارد و آن شخص این مقدار رقبه مومنه آزاد کرد و من سعی داشتم رقبه مومنه را آزاد کنم، در عین حالی که این صحبت را می کند می گوید «اعتق رقبه» این را می گوییم قدر متیقن در مقام تخاطب. در مقام خطاب قدر متیقن رقبه مومنه شد. طبیعتاً این قدر متیقن می تواند خطاب را به خودش اختصاص بدهد و از اطلاق جلوگیری بکند.

سوال:

پاسخ: کلوا مما أمسکن بیان جهت دارد، در جهت بیان حلّیت است نه در جهت بیان طهارت و نجاست. اطلاق ندارد که حلیت و طهارت و نجاست را بگیرد.جهت بیان حلیت است که ذبح نشده کلب صید با بسم الله رفت شکار را گرفت کلوا، حلال می شود، حکم ذبح را دارد. خود بیان جهت دارد. جهتش بیان حلیت اکل است نه طهارت و نجاست.

سوال:

پاسخ: مقام تخاطب در مقامی که دو نفر یعنی متکلم و مخاطب است، خود خطاب قبل از که طلب خطابی صورت بگیرد خطاب دارد قدر متیقن را ذکر می کند. می گوید رقبه مومنه چقدر ثواب دارد آزاد کردنش. من خدا توفیق داد یک بار آزاد کردم رقبه مومنه را، این مقام خطاب است و قدر متیقن مورد ذکر در خطاب است. در همین حال می فرماید: اعتق رقبه، این قدر متیقن در مقام تخاطب از اطلاق جلوگیری می کند. جذب می کند آن قدر متیقن رقبه را به رقبه مومنه. چون در مقام خطاب بوده، طبیعتاً جذب می شود به قدر متیقن که رقبه مومنه باشد. بعد از که این سه مقدمه کامل شد، قدر متیقن در مقام تخاطب هم نبود، مولی است مقام بیان است، قرینه هم تعیین نکرد، مقام تخاطب و قدر متیقن ندارد، محقق خراسانی می فرماید: اینجا اگر کلام مولی حمل بر اطلاق نشود اخلال در غرض مولی به وجود می آید. مخالف حکمت است. این کل بیان محقق خراسانی.

ص: ۵۷۳

سوال:

پاسخ: قرینه حالیه از خود خطاب بیرون است، در حال خطاب است نه در خود خطاب. قدر متیقن حال تخاطب در خود خطاب است. و هر مطلقی قـدر متیقن دارد ولی قـدر میتقن در مقام تخاطب می توانـد از اطلاق جلوگیری بکنـد نه قـدر متیقنی که در اطلاق وجود دارد. آن قدر متیقن ها که ضـرری به اطلاق نمی زند و الا هیچ اطلاقی وجود نخواهد داشت. با این مقدمات اگر مولی اطلاق را اراده نکنـد اخلال در غرضـش و منافی با حکمت. این برهان از سـنخ برهان عقلی کلامی است، برمی گردد به تحسـین و تقبیـح که مولی مقـام بیـان باشـد و عموم را اراده نکنـد و بیـان نکنـد، قـدر متیقن هم نباشـد در مقـام تخاطب این با حکمت منـافی است، قبیـح است و اسـتناد قبیـح به مولای حکیم محال است. پس قطعاً اطلاق در کار خواهـد بود. این خلاصـه بیان محقق خراسانی با توضـیح. بعد از که این بیان معلوم شد الان برای بررسـی نقش این مقدمات یک ملاحظاتی دارند که با اختصار بیان کنیم.

بررسی نقش مقدمات در تحقق اطلاق

امـا مقـدمه اول می فرمایـد: اگر مقـدمه اول نباشـد و در مقـام بیـان نبود طبیعتـاً در مقام اهمال و اجمال است و از اساس اطلاق وجود نـدارد. مقتضـی برای اطلاـق محقق نشـده است. و اما قرینه برای تعیین وجود داشت که مقـدمه دوم عـدم وجود قرینه بر تعیین بـود، امـا اگر قرینه بر اراده حدّ معینی وجود داشت طبیعتـاً خود مولی بیـان را تحدیـد کرده است. ذکر قرینه مـانع تحقق اطلاق می شود و آن هم در بیان خود مولی. بنابراین با عدم وجود مقدمه دوم هم اطلاق محقق نمی شود. و در اینجا نسبت به مقدمه دوم که قرینه ای بر تعیین است یا قرینه ای بر تقیید.

ص: ۵۷۴

اختلاف بین شیخ و محقق خراسانی در مقدمه دوم

اختلاف نظر بین شیخ انصاری و محقق خراسانی در مورد ورود تقیید نسبت به اطلاق

اینجا یک اختلاف مشهوری است بین شیخ انصاری و محقق خراسانی و آن این است که شیخ انصاری می فرماید: عدم قرینه بر تعیین استمراری است از آغاز تا فرجام شرط تحقق اطلاق است. از ابتداء تا ا نتهاء شرط تحقق اطلاق است. و محقق خراسانی می فرماید: عدم قرینه بر تعیین در مقام تخاطب شرط تحقق اطلاق است. بنابراین اگر مولی بیانی کرد به تعبیر شیخ صدرا ده سال بعد یک قید دیده شد یا قیدی اعلام شد، براساس مبنای شیخ انصاری کشف می کند که از اساس اطلاقی وجود نداشت چون شرط اطلاق عدم قرینه بر تعیین است. اما در همین صورت از مسئله بنا بر مبنای محقق خراسانی اطلاق وجود داشته است. چون شرط اطلاق عدم قرینه بر تعیین در مقام تخاطب، اطلاق بوده و قرینه آن موقع نبوده، اطلاق محقق شده است و بعد از که قرینه یا تقیید برای ما روشن می شود آنجا در همان زمانی که تقیید معلوم می شود همان زمان اطلاق از بین می رود، تقیید آمد مانع اطلاق می شود ولی قبلا اطلاق محقق بوده. محقق خراسانی یک اشکالی دارند و یک جوابی.

اشکال و جواب در تحقق اطلاق پس از علم به تقیید

خلاصه بیان ایشان این است که اگر اشکال بشود تقیید ولو پس از مدتی دیده شود کاشف است، کشف می کند که تقیید در کلام مولی بوده و اطلاق وجود نداشته و آن بیانی را که شما اطلاق تلقی می کردید اشتباه در تطبیق بوده یا اشتباه در درک بوده. درک شما کوتاه بوده، اطلاقی در کار نبوده. تقیید کشف می کند از عدم اطلاق از اول که مراد مولی این است.

دو قسم مراد و بیان

در جواب اشکال می فرماید: مراد مولی دو قسم است و بیان هم دو قسم: مراد جدی و مراد غیر جدی یا استعمالی. و بیان هم دو قسم است: بیان حقیقی و بیان قانونی. می فرماید: ما موظفیم طبق بیان عمل کنیم و هر کجا در هر مقطعی بیانی باشد ما بر مقتضای آن بیان عمل کنیم. ممکن است آن بیان حقیقی باشد یا بیان قانونی. بنابراین جواب این شد که تا آن زمانی که قید به ما نرسیده بود تقیید برای ما بیان نشده بود، ما قانوناً اخذ به اطلاق می کردیم، اطلاق قانونی بود و این وظیفه ماست. و اما بیان واقعی و حقیقی را همیشه ما منحصراً در نظر نمی گیریم تا اینکه بگوییم به قاعده قبح تأخیر بیان از وقت حاجت برخوردیم. آن قاعده در مورد بیان حقیقی است، قبح تأخیر بیان حقیقی از وقت حاجت. آن در مورد بیان حقیقی است اما در مورد بیان قانونی این قاعده نیست. پس ما از آن جهت مشکل نداریم، پس به این صورت جمع می کنیم بین صدر و ذیل. تا آنجا که تقیید نرسیده بود بیان قانونی بود و اشکال قبح تاخیر بیان هم وارد نبود چون آن اشکال مربوط می شود به بیان حقیقی. و اما بعد از که تقیید آمد برای ما ثابت شد که این محدوده پس از این مکمل الان بیان مولی عبارت است از بیان حقیقی. تقیید آمده روشن شده که مراد مولی تا این حد است. معلوم شد که تقیید کاشف نیست، مرحله بندی شده است مرحله بیان قانونی و مرحله بیان حقیقی. تقیید که آمده این مرتبه و مرحله خودش را می گیرد و به مرحله قبلی کاری ندارد. کشفی نیست. اشکال وارد نیست.

ص: ۵۷۶

اصل در شک در مقدمات حکمت

این مقدمات حکمت باید احراز بشود و اگر احراز نشود صورت مشکوک و مردّد آن کارگشا نیست. و اما اگر شک کردیم که مولی در مقام بیان است یا نیست، دو مورد شک صورت می گیرد: شک در اینکه مولی در مقام بیان است یا نیست. و شک در اینکه مولی قرینه بر تعیین داشته از ما مختفی شده است یا قرینه ای در کار نبوده است. درباره دو مقدمه اول شک به وجود می آید. در صورتی که شک به وجود بیاید مقتضای اصل چیست؟ اصل عملی، اصل شرعی، اصل عقلایی چه باشد ان شاء الله فردا.

بحث و بررسی مقدمات حکمت ۹۴/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث و بررسی مقدمات حکمت

در بحث های قبل مقدمات حکمت گفته شد و معنی مقدمات هم شرح داده شد. رسیدیم به آنجا که اگر درباره مقدمه ای شک بکنیم، مقتضای اصل چیست؟

شک در مقام بیان بودن مولی

در مورد شک در اینکه مولی در مقام بیان است یا نیست مقتضای اصل چیست؟ مقدمه اول که همان بودن مولی در مقام بیان است. اگر این مقدمه احراز بشود که فهو المطلوب. و اگر شک داشته باشیم که مولی در مقام بیان است کلام اطلاق دارد یا در مقام بیان نیست، در این صورت شک می بینیم اصلی داریم یا اصلا نداریم، و اگر اصل داریم مقتضای اصل چیست؟

دو معنای مقام بیان

برای توضیح مطلب مقام بیان در مقدمات حکمت دارای دو تعریف است: از باب «تعرف الاشیاء بأضدادها» صاحب نظران اصول مقام بیان را دو تعریف کرده اند: تعریف اول همان است که گفته شد که مولی در مقام بیان است یا در مقام اهمال و اجمال و یا مقام جهتی دارد که شرحش را دادیم. اما تعریف دوم که این تعریف هم احیاناً مشهورتر از تعریف قبلی باشد این است که گفته می شود مولی در مقام بیان است یا در مقام اصل تشریع. منظور از این تعریف این است که مولی بیانی را که اعلام می فرماید یک مرتبه در مقام اصل تشریع است یعنی آن حکم را از اساس تشریع می کند که این عمل از واجبات است، یا این عمل از محرمات است، مقام تشریع است. و یک مرتبه در مقام بیان تمامی خصوصیات مربوط به احکام است که این مرحله یعنی مقام بیان بعد از مقام تشریع است. تشریع شده است و تکلیف آمده اما در بیان دیگری مولی خصوصیات آن تکلیف را شرح می دهد و می شود مقام بیان. در مرحله تصور فهمیدیم و مقام تشریع است و مقام بیان، اما در مثال ببینیم و بعد هم ببینیم کجا مقام تشریع است و کجا مقام بیان. درمثال شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مثل «اقیموا الصلاه» که مقام تشریع است. نماز را به پا بدارید، و بعد تشریع شده، دیگر خصوصیات رکعات و مسائل مربوط بیان نشده

است، تشریع محض است. و اما مقام بیان آن مقامی است که امام علیه السلام ارکان نماز را بیان می کند. حدیث ارکان، مقام بیان می شود. خصوصیات و اجزاء اصلی مربوط به صلاه به طور کامل که محقق ماهیت است، بیان می شود. مقام تشریع همان اعلام اول و اساس و بنیانگذاری یک تکلیف است مثل اقیموا الصلاه. البته باز هم در قالب مثال می توانیم بگوییم بیان کتاب قرآن و بیانات پیامبر اعظم در صدر اسلام مثل «أیها الناس قولوا لا اله الا الله تفلحوا» این دسته از بیانات جزء بیاناتی است که حالت تاسیس و مقام تشریع است. اما بیاناتی که در کلمات ائمه علیهم السلام مخصوصا صادقین علیهما سلام الله این مرحله معمولاـ مقام بیان تمام مراد از حکم و تکلیف است. در اینجا یک نکته ای است، در باب عبادات که «اقیموا الصلاه» را مثال زدیم که شد مقام تشریع اما در باب معاملات ما از آیه «اوفوا بالعقود» و آیه «احل الله البیع» برای عموم و اطلاق استفاده می کنیم. یکی از سوالات ظریف این است که سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه در کتاب نهج الفقاهه درباره آیه «احل الله البیع» اشکالی دارد و آن این است که این «احل الله البیع» که متن کتاب است، اطلاق ندارد چون در مقام تشریع است. آ«جایی که شرع می خواهد جواز بیع را اساساً اعلام بکند می گوید «احل الله البیع»، پس اطلاق ندارد. به چه صورت می توانیم این اشکال را توجیه کنیم، در جواب این اشکال گفته می شود که اولاًـ مقام تشریع با مقام بیان قابل جمع است. می شود یک حکم در مقام تشریع باشد همان مقام تشریع بیان کامل را هم داشته باشد. یک مقام هم محل برای تشریع و هم محل برای بیان تمام مراد، امکانش است. و ثانیاً نکته اصلی در جواب این اشکال این است که معاملات تأسیسی نیست، معاملات امضائی است. پس از امضائی بود عقلاء داشته اند این معاملات را و بوده است و گویا شکل تشریعی اش در حد کار عقلایی محقق بوده است اما شرع آمد تأیید و تکمیل کرد، گفت «أحل الله البیع و حرّم الربا» که در اینجا در همین آیه هر دو جواب وجود دارد، هم تفصیل داده یعنی عبارت دیگر از تکمیل. و از سوی دیگر معاملات امضائی است لذا می تواند مقام بیان تمام مراد باشد این آیه. پس از که دو تا تعریف برای مقام بیان مورد توجه قرار گرفت، اگر شک بکنیم به طور طبیعی شک ما براساس دو تا تعریف دو صورت می شود: ۱. شکی که مولی در مقام تمام مراد خودش است یا نیست یا می خواهد یک چیزی ناقصی بیان کند و کامل نکند. این شک شکی است که متعلق است به بیانی که آن بیان مقام تشریع نیست، بیانی است مربوط به مقام بیان. که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر مولی در مقام تشریع نباشد و در مقام بیان باشد آنگاه شک صورت می گیرد که مولی می خواهد تمام مرادش را بیان بکند یا تمام مراد را بیان نکند. در این صورت همان مطلبی را می گوید که محقق خراسانی و شیخ انصاری فرموده اند که اشاره می کنیم. (۱) در این صورت اول که مقام بیان است شک بکنیم که مولی می خواهد تمام مرادش را بیان بکند یا تمام مراد را بیان نکند، شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر شک در مورد بیان تمام مراد صورت بگیرد ما هستیم و یک بیانی از مولی، شک می کنیم که اینجا مولی در مقام بیان تمام مراد خودش بوده یا نبوده است، می فرماید: گفته می شود اصل این است که مولی در مقام بیان است. چون گفته می شود که اغلب در مطلقات این است که مولی در مقام بیان قرار دارد و براساس این اغلبیت اصل درست می شود و آن این که اگر شک بکنیم اصل این است که مولی در مقام بیان است. (۲) گفتیم اغلبیت بما هو اغلبیت اعتبار ندارد مگر اینکه باعث انصراف بشود و یا باعث اعتناء و اعتماد عقلاء باشد که یک اصل در می آید. و بعد شیخ انصاری می فرماید: این اصل و این مطلبی که گفته شده است محل تأمل است که گویا اغلبیت ملاک و معیار برای تاسیس اصل عقلایی به طور کلی نخواهد بود. اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در همین مورد که شک بکنیم در اینکه مولی در مقام بیان است یا مقام اهمال و اجمال می فرماید: اصل این است که بگوییم مولی در مقام بیان است و مدرک این اصل سیره اهل محاوره است. هر اهل محاوره در هر لغتی که هستند اگر کلامی را از مقام عالی بشنوند تلقی شان این است که بیان ناقص نیست، حالت منتظره ندارد. همین که

بیان اعلام شد بیان کاملی است و باید به مقتضای آن عمل کرد. و این سیره اهل محاوره هم اعتبار دارد، بنابراین این اصل هم می شود یک اصل معتبر. سوال: این سیره اهل محاوره سیره عقلاییه است؟ سیره متشرعه که نیست،

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج۲، ص۳۲۸.
۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۲۲۰.

سه قسم سیره

ما تا حالا سه تا سیره بیان کردیم: عقلاییه، متشرعه، نبویه. اما محقق خراسانی می فرماید: سیره اهل محاوره. این سیره اهل محاوره جزء همین سیره هاست یا سیره مستقلی است؟ بعضی از محققین اشکال کرده اند که بهتر بود محقق خراسانی می فرمود که سیره عقلاء پشتوانه این مطلب است، عقلاء حمل بر ظاهر می کنند، ظواهر را معتبر می دانند، اطلاق که یک مصداقی از ظواهر است و مقام بیان هم یکی از مصادیق ظواهر است. مورد سیره عقلاء است، بهتر این بود که سیره عقلاء می گفت. اما این اشکال به نظر می رسد وارد نباشد. محقق خراسانی دقیق تر عینی تر مسئله را بیان کرده است، سیره اهل محاوره که خودش در حقیقت از مصادیق اهل خبره به حساب می آید. حجیتش از باب حجیت فهم خبرگان می شود. اهل محاوره اهل خبره در تلقی و فهم الفاظ مربوط به لغت خودشان هستند و اعتبار فهم اهل محاوره عند العقلاء هم ثابت است. می توانیم بگوییم که سیره اهل محاوره پشتوانه اش سیره عقلاء است، بنابراین بیان محقق خراسانی در اینجا اشکالی نخواهد داشت. در این مورد مطلب کامل شد که اگر شک کردیم در اینکه مولی در مقام بیان تمام مراد خودش است یا نیست، اصل این است که مولی در مقام بیان است مگر اینکه علم بر خلاف و یا قرینه بر خلاف وجود داشته باشد. اما در مورد شک در اصل تشریع، که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه مطلبی دارد که گویا استشمام می شود که به این دو صورت نظری داشته باشند. صورت اول شک در اینکه مولی در مقام بیان تمام مراد هست یا در مقام اهمال و اجمال که شرحش را دادیم. صورت دوم شک در اینکه مولی در مقام بیان است یا مقام تشریع، در ابتداء باید به فحص اجتهادی پرداخت که زمان صدور بیان کتاب صدر اسلام و بیان ائمه این دو مقطع زمانی در حقیقت دو مقطع برای این دو بیان است. اگر بیان در صدر اسلام بود یا در آیات قرآن و شک کنیم که در مقام تشریع است یا مقام بیان، می شود بگوییم قرینه حالیه که زمان هم جزء قرائن حالیه می شود، قرینه حالیه بر این است که حمل کنیم که در مقام تشریع ا ست. اما اگر کلام و بیان، بیانی بود که در مرحله شرح احکام رسیده بود، صدر اسلام بیانات صادر شده بود ولیکن زمان مولی امیرالمومنین سلام الله تعالی علیه مثلا کلامی رسیده است و بیانی شک می کنیم مقام تشریع است یا مقام بیان، قاعده این است که مقام تشریع است نه مقام بیان. چون مقام تشریع قدر متیقن است و مقدم است. و مقام بیان مونه اضافه می خواهد و مقام تشریع مونه اضافی در کار نیست. در این صورت اگر شکی به وجود بیاید اصل این است که مقام تشریع است نه مقام بیان. نکته ای را هم قابل ذکر در اینجا از نظر دور نداریم و آن این است که در این مسئله یعنی در مسئله شک در بیان که مقام بیان است یا مقام اهمال و اجمال، صاحبنظران این صورت را مطرح کرده اند. آن شک صورت دیگر که گفتیم شک بکنیم که در مقام بیان یا مقام تشریع مطرح نشده، سرّش این بود که مقام تشریع و مقام بیان از لحاظ زمانی و نحوه بیان معمولا شک بردار نیست و واضح است. و اما بحث ما هم مربوط می شود به کلمات و

روایات ائمه معصومین علیهم السلام، این روایات در مقطع زمانی بیان است، این بیانات در مقام بعد از تشریع است، لذا سوال و بحث این است که این بیانات شک بکنیم در بیانی که مقام اهمال و اجمال است یا مقام بیان تمام مراد، پس این نکته هم معلوم شد. بعد از این شک در این مرحله معین شد، در نتیجه اعلام می شود اگر شک بکنیم که مولی در مقام تمام بیان است یا نیست، اصل این است که در مقام بیان تمام مراد خودش است همانطوری که محقق خراسانی فرمودند. اما اگر شک در مورد وجود قرینه داشته باشیم، مقدمه دوم که قرینه بر تعیین. شک بکنیم که مولی این بیانی را که اعلام فرموده اند آیا قرینه بر تعیین مقدار خاص که به ما نرسیده یا قرینه ای وجود نداشته که در حقیقت شک در تقیید می شود. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در این مورد می فرماید: در حقیقت شک در تقیید است و در اصول خوانده ایم بنای عقلاء هم بر این است که در مورد شک در تقیید اصل عدم تقیید است. می توانیم این اصل را از بنای عقلاء استفاده کنیم یا از بنای اهل محاوره که در کلام شیخ انصاری هم عبارتی که گویای این مطلب است آمده است. اهل محاوره بر این هستند که اطلاق اگر دیده شد شک کنیم که تقییدی است یا نیست اصل عدم تقیید است و اصل عدم قرینه است. این اصل اصل عقلایی ولی از اصول لفظیه. اصول عقلایی بنائش همان سیره عقلاء است و سر خطش هم اصاله الظهور است. چرا اینها را اصول لفظیه می گوییم؟ در بستر الفاظ است، و اگر در بستر الفاظ نبود همه اش می شد اصول عقلایی از این جهت می گوییم اصول لفظیه. این اصاله عدم قرینه در حقیقت یک اصل عقلائی است، عقلاء بنائش این است که شک در وجود قرینه بکند اعتناء نمی کند، اصل عدم قرینه است. این بناء یک بناء مستقری است. این دو تا مطلب کامل شد. اما در ادامه محقق خراسانی می فرماید: اگر شک در خللی مربوط به مقدمات حکمت داشته باشیم بگوییم اصل عدم آن خلل است، اما یک اشکال بر می خوریم و آن این است که گفته می شود مشهور می گویند مطلق وضع شده است برای معنایی که جزء آن معنا شیوع و سریان است. بنابراین این معنا که می گوییم مولی در مقام بیان است یا این مطلب که می گوییم اصل عدم قرینه است در حقیقت ما را ارشاد به آن مطلبی که نسبت به مشهور داده شده است که معنای اطلاق شیوع و سریان است پس اطلاق به موضوع له خودش به کار می رود و از مقدمات حکمت خبری نیست. معنای اطلاق این است که شیوع و سریان است لذا همینطور هم مشهور تلقی می کنند. و تلقی مشهور مبنی بر این است که لفظ را بر معنای موضوع له آن حمل می کنند. این اشکال را اگر بکنیم می فرماید این نسبتی که به مشهور داده شده که مشهور گفته باشند مطلق وضع شده است بر معنایی که دارای شیوع و سریان است، این نسبت ثابت نیست. بنابراین اشکال از اساس وجود ندارد چون نسبت به مشهور ثابت نیست بلکه فحص ما اعلام می کند که این نسبت دارای واقعیت نیست. چون آنچه که ما داشتیم و دیدیم مشهور اعلام می کند که مطلق وضع شده است برای جنسی که دلّ علی شائع فی جنسه اما در بیان مشهور تعبیری دالّ بر اینکه مطلق وضع شده باشد برای شیوع و سریان چنین بیانی دیده نشده است. تا به اینجا دو تا اشکالی که مربوط می شد به دو مقدمه بیان شد. اما اشکال و توضیح و شرح بعدی مربوط می شود به انصراف، معنای انصراف، شک در انصراف، اقسام انصراف ان شاء الله فردا.

مقدمات حکمت ۹۴/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدمات حکمت

درباره مقدمات حکمت بحث می کردیم. خود مقدمات تعریف شد و بیان شد و بحث فرعی آن شک در مقدمه هم گفته شد که اگر شک در مقام بیان داشته باشیم اصلی داریم یا نداریم و اگر شک در تقیید داشته باشیم اصلی است یا نیست.

جمع بندی

جمع بندی این شد که اگر شک ما مربوط بشود به اینکه مولی در مقام بیان است یا نیست براساس رأی و نظر شیخ انصاری گفته می شود که براساس اغلبیت استعمال مطلقات اصل این باشد که مولی در مقام بیان است ولی این اصل محل تأمل است. اما براساس رأی و نظر محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این نتیجه را گرفتیم که اگر اینجا شک کنیم اصل این است که مولی در مقام بیان است. و اما اگر شک در تقیید بکنیم بلا اشکال اصل عدم تقیید است و اطلاق متبع است.

شک در انصراف و اقسام آن

این مطلب یعنی شک در انصراف به طور مفصل هم شیخ انصاری و هم محقق خراسانی بحث کرده اند، منظور از این شک در انصراف این است که مطلقی داریم ولی احتمال می دهیم این مطلق انصراف داشته باشد به قسمت خاصی از مدلول خودش، بنابراین در صورتی که شک در انصراف داشته باشیم قاعده چیست، و خود شک در انصراف چه صورت ها و چه اقسامی برای خودش دارد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب مطارح الانظار مطلبی دارند که خلاصه آن مطلب از این قرار است و تحت عنوان یک هدایه مستقل می فرماید: از ملاحظه و مطالعه آراء محققان اصول استفاده می شود تحقق اطلاق مشروط به دو شرط است: ۱. شرط عدمی، ۲. شرط وجودی. شرط عدمی عبارت است از عدم انصراف، شرط وجودی هم عبارت است از وجود جهت و محدوده خاص برای مطلق. اما این شرط اول که عبارت است از عدم انصراف، (۱) همین مطلب را عیناً محقق خراسانی گرفته اند و با عبارت کوتاه تری در کفایه الاصول نقل می کنند و این عدم انصرافی که شیخ انصاری اینجا بعد از بیان مقدمات حکمت به عنوان شرط آورده، در حقیقت همان مقدمه سوم محقق خراسانی می شود که قدرمتیقنی در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه بعد از که می فرماید شرط عدمی برای تحقق اطلاق عدم انصراف است، می فرماید: انصراف اقسامی دارد. برای انصراف پنج قسم ذکر می کند که همه این پنج قسم را محقق خراسانی دارد ولی به عبارت کوتاه و مختصر. قسم اول عبارت است از شیوع خطوری، که معنا یا قسمت خاص از مطلق در ذهن مخاطب خطور می کند و یقین و قطع دارد که مراد مطلق این قسمت خاص که خطور کرده نیست. در حد یک خطوری است که گذرا به ذهن وارد می شود. مثل اینکه در «اکرم العالم» به ذهن مخاطب خطور کند که منظور از این عالم استاد خود من باشد. هر کسی که عالم است واجب الاکرام است. هرچند این خطور بکند اعتبار ندارد. پس قسم اول انصراف خطور شد. قسم دوم انصراف عبارت است از شیوعی که اقوی از قسم اول است، می فرماید: در حد یک تشکیک بدوی که ما به آن می گوییم انصراف بدوی. درباره این انصراف بدوی خود شیخ انصاری مثال می زند، می گوید اگر مولی بگوید برای من در

کوفه باشد یا در نجف، بگوید برای من آب بیاور انصراف بدوی این است که آب فرات بیاورد. ولی شناسه انصراف بدوی این بود که با تصور و با دقت انصراف از بین می رود، تصرف بدوی است و در تصور ابتدایی به ذهن می آید. قسم سوم می فرماید: شیوعی است که مطلق درباره قسمتی از مدلول خودش داشته باشد و تشکیک به وجود بیاید که مراد از این مطلق همه مدلول آن است و یا آن قسمتی که شیوع دارد. مثل «اکرم العلماء» که انصراف داشته باشد به فقهاء. این انصراف یک انصرافی است که در حد شک و تردید نگاه می کند و به تعبیر ایشان تشکیک مستقر می شود و شبهه تا آنجا پیش می رود که آیا این مورد شیاع که فقهاء بود در مثال، در حد مجاز مشهور رسیده یا نرسیده. این مورد از انصراف انصراف مستقر است. در اینجا می فرماید: جایی برای اصاله الحقیقه نیست، اصاله الحقیقه جاری نمی شود و از اطلاق نمی توان استفاده کرد. اگر اصاله الحقیقه جاری بشود اطلاق را در همه مدلول آن بکار ببریم و تطبیق بکنیم. اصاله الحقیقه که جاری نشد چون تشکیک مستقر است، لذا مانع از جریان اصل می شود، شک غیر مستقر با اصل نمی تواند معارضه کند و اما تشکیک مستقرّ می تواند مانع از جریان اصل بشود. اصاله الحقیقه که جاری نشود از اطلاق نمی توان استفاده کرد، به عبارت دیگر نمی تواند در مثل چنین موردی اطلاق را اعلام کرد. مورد چهارم از انصراف شیوع در حدی است که می بینیم آن قسمتی که محل انصراف است در حد مجاز مشهور رسیده است. مجاز مشهور تعریفش این است که از این طرف می گوییم مجاز مشهور و در نقطه مقابل می گوییم حقیقت مهجور. این تعریف مجاز مشهور است. و طبق قاعده بیان در مجاز مشهور توقف است، تا قرینه ای پیدا بشد که حمل بر مجاز کنیم یا حمل بر حقیقت. اما در بحث ما شیخ انصاری می فرماید: نمی توانیم از تقیید دست برداریم و احتمال تقیید وجود دارد. در بیان توقف است و در حمل مطلق بر همه افراد تقیید وجود خواهد داشت. مثال مجاز مشهور محرّم الاکل انصراف دارد به حیوانات، منصرف است از انسان. که به تعبیر منصرف الیه داریم در انصراف و منصرف عنه، منصرف عنه انسان است و منصرف الیه حیوانات محرم الاکل. اینجا بگوییم رسیده است در حد مجاز مشهور. و اما مورد پنجم شیوع در قسمت خاص به جایی رسیده است که در حد اشتراک یا نقل رسیده، وضع تعینی به وجود آمده که اشتراک آمده باشد. و یا معنای قبلی کاملاً از نظر افتاده باشد تا نقل صورت گرفته باشد. بنابراین قسم پنجم انصراف منصرف الیه در حدی رسیده است که یا اشتراک به وجود می آید یا نقل. مثل «اعتق رقبه» که رقبه در بین استعمال و انصراف دارد به رقبه مومنه، معنای رقبه مومنه آنقدر شیوع پیدا کرده است که کار به جایی رسیده است که رقبه مومنه و رقبه مطلقه مشترک باشند یعنی رقبه مطلقه یک معنا و رقبه مومنه معنای دوم برای رقبه باشد. مشترک باشد و یا منقول باشد که منظور از رقبه فقط رقبه مومنه است، رقبه مطلقه دیگر کاملا متروک و مطرود شده است. این پنج موردی که از انصراف ذکر می کنند، دو مورد اول که قسم اول و دوم از انصراف بود مانع تحقق اطلاق نمی شود که انصراف خطوری و انصراف بدوی، این مانع تحقق اطلاق نیست. اما سه قسمتی که گفته شد مانع تحقق اطلاق است پس باید در تحقق اطلاق توجه کنیم که انصرافی وجود نداشته باشد و از آن سه قسم آخری اقسام انصراف که عبارت بود از انصراف مستقرّ، انصراف در حد مجاز مشهور و انصراف در حد اشتراک و نقل. آن سه تا مانع تحقق اطلاق می شود. ما برای تحقق اطلاق مان نیاز به این داریم که هیچ یکی از این سه تا انصراف وجود نداشته باشد. اگر وجود داشت از تحقق اطلاق خبری نیست.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۲۱۹.

اشکالات و سوالات در مسئله و جواب آنها

دو تا سوال و جواب را توضیح بدهیم، سوال اول این است که هم در مطارح الانظار نقل شده و هم در کفایه که در انصراف قسم سوم گفته شد که مطلق منتهی می شود به اشتراک و نقل اما در مقیّد مجازا به کار می رود. ابتداءً در مقید به نحو مجاز به کار میرود تا غلبه و شیوع می رسد در حد تواتر و انصراف که معنای اصلی از ذهن خارج بشود و معنای دوم منقول بشود. پس استعمال لفظ مطلق در مقید به نحو مجاز. ما در عام و خاص گفتیم که عام بعد از تخصیص در ما بقی مجاز نیست، و مطلق در تقیید در ما بقی مجاز نیست. پس الان به اشکال خورد و مجاز آمد. این اشکال اول. در جواب اشکال گفته می شود که اولا ما گفتیم که استعمال مطلق در مقید ملازمه با مجازیت ندارد. نمی توانیم بگوییم که به هیچ وجه استعمال مجازی نداریم گفتیم ملازمه ندارد. به این معنا که گاهی لفظ مطلق در ما بقی به نحو حقیقی استعمال می شود. رمز و راز استعمال حقیقی تعدّد دال و مدلول بود. خود مطلق است و ادات تخصیص، دو تا هر کدام مدلولشان را می گیرند و به مدلول وضعی شان به کار می روند نتیجه میشود که دائره مطلق تضییق شده باشد و به معنای حقیقی به کار رفته. و ملازمه ندارد که همیشه حقیقی باشد. اگر یک وقتی دیدیم که تعدد دال و مدلول در نظر نبود، فقط یک دالّ بود مطلق، تعدد نبود که خاص یا مقید را هم ضمیمه کنیم فقط خود مطلق، در این صورت وحدت دال است و یک چیزی از مدلول کم شده است و آن وسعت. به غیر موضوع له اولی به کار رفته شده مجاز. این امکان دارد. پس امکان این وجود دارد که مطلق بدون تعدد دال و مدلول به مقید استعمال بشود و غلبه و شیوع تا برسد در حد اشتراک یا نقل. جواب دوم که بعضی از محققین داده است از محشی ها و از ضمن کلام ایشان شاید استفاده نشود این است که ما اصلا در مسیر رسیدن به اشتراک و نقل نیازی به استعمال مجازی نداریم، ما لفظ مطلق خودمان را به شکل تعدد دال و مدلول به معنای مقید به کار می رویم، این استعمال حقیقی است ولی بعد از که انس وجود گرفت تعدد دال را هم کنار می گذاریم، فقط خود مطلق می ماند و آن معنای منصرف الیه. شیوع در حد تبادر و انصراف می رسد، بنابراین اینجا هیچ مشکلی نخواهیم داشت که رسیدن به اشتراک و نقل لزوماً نیاز به استعمال مطلق در مقید به نحو مجاز ندارد. سوال دوم انصراف با قدر متیقن در مقام تخاطب چه فرقی دارد؟ جواب: قدر متیقن همیشه در مقام تخاطب است همانطور که در خود بیان آمده. در مقام محاوره و مبادله کلام بین متکلم و سامع است و انصراف اعم است. می تواند در مقام تخاطب نباشد و می تواند در مقام تخاطب باشد، پس نسبت به بین قدر متقین در مقام تخاطب و انصراف اعم و اخص مطلق است ولیکن در اینجا منظور از انصراف وجود قدر متیقن در مقام تخاطب است. سوال سوم، شیخ انصاری می فرماید: اگر شک در انصراف داشته باشیم چه می شود؟ ما هستیم و یک مطلق «اکرم العلماء» شک می کنیم که این «اکرم العلماء» انصرافی به فقهاء دارد یا ندارد. در صورت شک آیا به اطلاق اعتماد کنیم یا به انصراف، شیخ انصاری می فرماید: «الاقوی الاول» که در صورت شک به انصراف باید به اطلاق اعتماد کنیم. چون تقیید باید احراز بشود، علم به تقیید نداریم، انصراف باید احراز بشود. انصراف همان تقیید است. می فرماید: انصراف همان تقیید است با یک فرق که در تقیید اصطلاحی تقیید لفظی است و در انصراف تقیید لبّی است. که از جمله لبّیات انصراف است. انصراف از لبّیات است و فقط باید احراز بشود و اگر احراز نشد صورت شک آن کارساز نیست. اجماع مشکوک، شهرت مشکوک، سیره مشکوک، انصراف مشکوک اعتبار ندارد. بنابراین به اطلاق اعتماد می شود و به انصراف اعتناء نخواهد شد. مضافا بر اینکه یک اصل دیگری هم داریم و آن اصل عبارت است از اصاله عدم الانصراف که یک اصل عقلایی است و جزء اصول لفظیه ماست که پشتوانه اش سیره عقلاء

است و قلمرو آن نصوص است. لذا اصول لفظیه به آن می گوییم.

ص: ۵۸۰

دو نکته توضیحی

در اینجا دو تا نکته توضیحی از شیخنا العلامه شیخ صدرا بگویم و بعد انصراف یک معنای دیگری هم داریم که به آن اشاره کنیم که اصطلاح کامل بشود. در تکمیل این بحث انصراف استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اولاً انصراف را بدانیم که با تبادر فرقش این است که تبادر فقط یک معنای متبادر می خواهد و یک لفظ اما انصراف یک شیوع می خواهد و دو طرف منصرف الیه و منصرف عنه. تا انصراف دارد علماء به فقهاء می شود منصرف الیه، از فلاسفه انصراف دارد می شود منصرف عنه. و اما تبادر یک مورد استعمال می خواهد که به ذهن تبادر بکند. نکته دوم که ایشان اضافه می کند این است که می فرماید: این انصرافی که شیخ انصاری پنج قسم برایش بیان فرمود اختصاص دارد به کلّی مشکّک که دارای مراتب باشد. اما اگر کلّی متواطی بود جایی برای این انصراف آماده نیست. چون کلی متواطی ا فراد در یک حد است و بالا ـ و پایین ندارد. این انصراف در کلّی مشکّک جاری می شود که افراد دارای مراتب بالا ـ و پایین باشد. کلّ این مسئله انصراف کامل شد.

معنای انصراف در تراکیب و جملات

تا اینجا انصرافی که بحث کردیم اصولی بود مربوط می شد به مطلق یا کلّی اما انصرافی که در بلاغت و بیان بحث می کنیم عبارت است از انصرافی که متعلق است به تراکیب و جملات.

فرق تبادر و انصراف

استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه فرمودند در ادبیات و بلاغت که فرق بین انصراف و تبادر این است که تبادر اختصاص دارد به کلمه و انصراف مربوط می شود به جمله و کلام. فرق دوم آن این است که در تبادر حرکت از معنا شروع می شود، در حقیقت معنا حرکت می کند به سوی ذهن، تبادر المعنی، انسباقه الی الذهن و در انصراف لفظ به سمت معنا حرکت می کند. علماء به سمت فقهاء حرکت می کند. و در همین جا گفته بودیم که فهم عرف از الفاظ عرفیّه معانی را که گفتیم مرجع در فهم معانی الفاظ عرفیه عرف است. عرف که نظر بدهد درست است. این تبادر و انصراف با عرف چه ارتباط دارد؟ تبادر و انصراف وسیله و ابزار کار عرف است. عرف برای خودش ابزار کاری دارد یا اصلا فهم معنا برایش ضروری است یا از طریق تبادر و انصراف به دست می آورد. بنابراین ارتباط تبادر و انصراف را هم با عرف مشخص کردیم. شرط اول معلوم شد که عدم انصراف، و شرط دوم عبارت است از وجودی که مطلق اگر جهات متعدد داشته باشد چه می شود؟ ان شاء الله جلسه فردا.

تحقیق تکمیلی شروط تحقق اطلاق ۹۴/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی شروط تحقق اطلاق

گفته شد که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه برای تحقق اطلاق دو تا شرط اعلام کرده اند: شرط عدمی و شرط وجودی. شرط عدمی اش را بحث کردیم که عبارت بود از عدم انصراف. اقسام انصراف، انصراف در کلی مشکّک، انصراف در جمله و تراکیب، معنا و اقسام گفته شد.

شرط دوم

و اما شرط دوم می فرماید: عبارت است از ملاحظه محدوده اطلاق. درباره تحقق اطلاق باید محدوده اش را ملاحظه کرد که به عبارت دیگر جهت اطلاق را تشخیص داد که اطلاق ممکن است در یک محدوده خاصی محقق بشود و محدوده های دیگر و جهات دیگر را شامل نشود. اگر دیدیم که اطلاق چنین وضعیت دارد یعنی وارد شده است که در آن محل یک جهت دارد که اطلاق را جذب کرده، جهات دیگر اگر در کنار آن جهات قرار دارد و ملازمه عقلی و شرعی ندارد، تحت پوشش اطلاق قرار نمی گیرد. این را شیخ انصاری به عنوان شرط وجودی اعلام می کند و محقق خراسانی هم این دو تا مطلب را عیناً از مطارح گرفته و به عبارت کوتاه تری در کفایه الاصول نقل می کند. در جهت توضیح شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در عرفیات می توانیم جهت را تشخیص بدهیم. یعنی تشخیص جهت به نظر عرف است. در مسائل عرفیه جهت دیده می شود یعنی به تشخیص عرف است و عرف هم جهت را به وسیله قرائن تشخیص می دهد. مثال می زند که اگر فقیهی فتوا بدهد که نماز در قلنسوه نجس جایز است، چون ما تتم به الصلاه نمی باشد، اما در این جهت می توانیم از اطلاق استفاده کنیم، می گوییم قلنسوه ای که نجس باشد از هر نوع نجاستی باشد دم، بول و غیره اطلاق را در جهت خاص می توانیم به کار ببریم. و اما اگر بگوییم قلنسوه غصبی است، در این صورت از فتوای مجتهد در جهت صحت صلاه در قلنسوه مغصوبه نمی توانیم استفاده کنیم. (۱)

ص: ۵۸۲

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۲۱۹.

نکته:

یک نکته این است که اطلاق در کلام مولی است در بیان عادی و غیر مولای شرعی زمینه برای اطلاق وجود ندارد. چون آن مقدمات حکمتی که گفتیم فقط در شأن مولی تطبیق می کند نه افراد عادی متعارف. ممکن است بگویید که در عرفیات به اطلاق کلام عادی یا یک رئیس یا یک شخص که مقام بالا به حساب بیاید اخذ می شود، این اطلاق در کلام آدم عادی هم است. جوابش این است که در مواردی که کلام عرفاً ظهور به شمول داشته باشد آن ظهور عرفی است نه از باب اطلاقی که

برخواسته از مقدمات حکمت است. لذا اگر در مثل چنین مواردی اشکال و اعتراضی صورت بگیرد، می تواند گوینده جواب بگوید که من قصد اطلاق وعموم نداشتم و هیچ گونه قبحی نخواهم داشت، چون نه در مقام حکیمی است، و نه در مقام بیان حکیمانه است و نه حکمت و قرینه حکمتی در کار است. در هر صورت بعد از که این شرط را گفتیم، ما در مثال معروف کلوا مما أمسکن این را اینجا مثال می آوریم که اطلاقش را در جهت خودش تنظیم کنید. مثلا اطلاق دارد که امساک کرده است از گردن شکار یا از پایش یا از دستش یا شکمش را پاره کرده است، «مما أمسکن» اطلاق خودش را دارد در محدوده و جهت خودش. اما در جهت اثبات طهارت اصلا از «کلوا مما امسکن» استفاده نمی شود، که جهت «کلوا مما امسکن» جهت حلیت است، حلیت ذبیحه یا شکار در برابر حرمت اکل، ربط و مساسی به طهارت و نجاست ندارد اصلا در آن جهت نیست. بعد از که این دو شرط کامل شد، اطلاق کامل است و محکّم است. تا اینجا مقدمات حکمت براساس رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی گفته شد و مضافا بر مقدمات حکمت دو تا شرط هم گفته شد که گفتیم

سوال:

پاسخ: حکیمی که به آن معنا می گوییم، مقصود ما در اصول و بیان که می گوییم از مولای حکیم مسئله ای و حکم بدون مصلحت ثابت نمی شود، ما کلمه حکیم که درباره مولای حکیم به کار می بریم اصطلاح خاصی است و اختصاص به پیامبر و ائمه دارد. در افراد عادی اگر کلامش ظهور عرفی دارد به ظهورش اخذ می شود، و اگر ظهور عرفی ندارد به اطلاق و عموم اخذ کند می تواند یک وقتی ایشان بگوید که عموم قصدم نبوده. هیچ قبحی ندارد، ما عموم را برداشت غلط بوده. لذا اطلاق سرّ اصلی اش همان است که مقدمات حکمت مولی در مقام بیان تمام مراد و عدم نصب قرینه بر تعیین و عدم وجود قدرمتیقن در مقام تخاطب.

محقق نائینی می فرماید: مقدمات حکمت سه تاست

محقق نائینی می فرماید: مقدمات حکمت سه تاست: ۱. قابلیت بیان برای تقیید، ۲. مولی در مقام بیان تمام احکام نه در مقام اهمال و اجمال، ۳. قرینه بر اراده قسمت خاصی نصب نشده باشد. بنابراین این عدد با عددی که در بیان محقق خراسانی آمده است یکی است، و سیدنا الاستاد هم می فرماید مقدمات حکمت سه تاست که شرحش را می دهیم. اما توضیحی درباره مقدمات حکمت مطابق با رأی و نظر محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه: مقدمه اول: قابلیت بیان برای تقیید. ایشان می فرمایند: تقابل بین اطلاق و تقیید از قبیل عدم و ملکه است. برای اینکه عدم و ملکه محمولی می شود ایجاب و سلب که یا مفهوم وجود در کار است یا مفهوم عدم، هیچ کدام زمینه را خالی نمی کند و قابلیت اینها در کار نیست و ایجاب و سلب است که یعنی نقیضین که عبارت است از وجود و عدم محمولی. و اما عدمی که عبارت است از عدم خاص نیاز به موصوف دارد باید محلی باشد که متصف به این عدم بشود. و این عدم مقابلی دارد به نام وجود که آن وجود ملکه اعلام می شود که در برابر این عدم قرار دارد و هر دو محلی دارد که متصف بشود به این اوصاف. و آن محل باید قابل باشد مثل حیوان که قابلیت برای عماء دارد. عماء و بصر که عدم و ملکه است، بصر ملکه است و عماء عدم البصر است، برای حیوان زمینه دارد و حیوان قابلیت این متقابلین را دارد و خود حیوان موصوف است برای این دو تا وصف وا ین عدم خاص است و اگر محلی قابلیت نداشته باشد مثل جدار، بصری نیست نمی توانیم عماء اطلاق کنیم، دیواری بینایی ندارد ولی نمی توانیم نابینا بگوییم چون بینایی و نابینایی متقابلینی است که قابلیت محل می طلبد. دیوار قابلیت نه برای بینایی دارد و نه برای نابینایی. می فرماید: اطلاق و تقیید هم از همین قبیل است. بیان مثل حیوان قابلیت دارد که بدون قید آزاد باشد یعنی عدم القید، مطلق بودن یعنی عدم القید. یا ملکه باشد که تقیید است، از این دو صورت بیرون نیست. پس نه صورت سومی است و محل هم به طور دقیق به عنوان موصوف وجود دارد. محلی باشد موصوف، سومی هم در کار نباشد، طبیعتاً در شکل عدم و ملکه خواهد بود. تقابل که از قبیل عدم و ملکه بود جایی که قابلیت بیان برای تقیید در کار نباشد مثل علم به حکم یا قصد امر که نمی شود مولی به کلام خودش به بیان خودش این قید را اضافه کند. که عبادت کنید با قصد قربت یا عبادت کنید با علم به حکم. امکان ندارد، برای اینکه قصد و علم بعد از امر می آید. اگر اخذ شود در متعلق امر باید قبل از امر باشد. خلف است یا دور است یا اصلش هم تناقض است. چیزی که نبوده است را بوده است فرض کنید، قصد را در متعلق در نظر می گیرید در حالی که نیست بعد از امر است. خلف و دور و تناقض اینها با هم وصلند، در بحث معقول ما به این نتیجه تقریبا می توانیم اعلام کنیم که دور خلف است و خلف دور. و بعد هر دو می شود تناقض، اصلش هم تناقض است. تا تناقض نباشد محال و استحاله ای عقلی در کار نیست.

در مثل چنین مورد اطلاق اگر بگوییم می تواند شک در قصد قربت را شامل بشود امکان ندارد. می گوییم امر آمده، قصد قربت را ذکر نکرده، شک می کنیم که قصد قربتی است یا نیست، با اطلاق می گوییم قصد قربتی نیست، نفی کنیم، نمی توانیم نفی کنیم . برای اینکه قابلیت اخذ وجود نداشت تا ما بتوانیم رفض کنیم. قابلیت اخذ باشد تا ما بتوانیم رفض القید بکنیم. (۱) این مقدمه اولی است که محقق نائینی فرموده است با این خصوصیات. دو تا مقدمه بعدی فرق آنچنانی با شرحی که محقق خراسانی داد و توضیح و اضافاتی که در جلسات قبلی داده شد دیگر چیزی اضافه در کار نیست.

ص: ۵۸۴

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۵۲۰ تا ۵۲۷.

کلام سید الخویی

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مقدمات حکمت سه تاست: ۱. مولی قدرت بر بیان تقیید داشته باشد. این یکی از جاهای خیلی ظریفی است که بین نظر این علمین تشخیص مشکل است. در کلام محقق نائینی گفتیم بیان قابلیت بر تقیید داشته باشد، اینجا می گوییم مولی قدرت بر بیان تقیید داشته باشد، بتواند تقیید را بیان کند. اگر قدرت بر بیان تقیید ندارد آنجا اطلاق زمینه ندارد. اما دو مقدمه دیگر که عبارت بود مولی در مقام بیان باشد و مقدمه سوم قرینه بر تعیین مقدار خاصی نصب نکند، مثل هم هستند و فرق نمی کند. درباره مقدمه اول سیدنا الاستاد می فرماید: تقابل بین اطلاق و تقیید از قبیل عدم و ملکه نیست بلکه تقابل از قبیل تقابل تضاد است. (۱)

توضیح کلام محقق نائینی

توضیح مطلب: غیریت در اشیاء ابتداءً به اعتبار عرض و جوهر دو قسم است: غیریتی که در اعراض است مثل سواد و بیاض و این غیریت در اعراض هم دو قسم است: ۱. غیریت و اختلافی که بین اعراض متأصل است سواد و بیاض. یا قسم دوم اختلافی که بین اعراض انتزاعی است مثل ملکیت و عدم ملکیت. این غیریت، غیریت در اعراض تقابل نیست، اختلاف است. لذا در اصطلاح خاص سواد و بیاض متضادین نیست، متخالفین است. و اینها فرقش این است که در محل واحد جمع می شوند متخالفین و هر دو هم از بین می روند و می توانند هر دو هم وجودی باشند و می توانند وجودی و عدمی باشند. اعراض است. تمام این موارد می شود متخالفین. و اما غیریتی که بین جواهر است حاجی در منظومه اش می گوید: «قد کان فی غیریه تقابل، عرّفه اصحابنا الافاضل».

ص: ۵۸۵

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۳۶۴.

چهار قسم تقابل

در غیریتی که بین اعراض باشد تقابل است که اصحاب افاضل یعنی اهل معقول و فلسفه تقابل را معرفی می کند به چهار قسم، ۱. تقابل تضادّ که عبارت است از غیریتی که بین وجودین است، دو امر وجودی اگر بود تضاد است «و لا ـ یجتمعان و لکن یرتفعان» مثل آب و آتش. ۲. تقابلی که تضایف است مثل ابوت و بنوت یا فوقیت و تحتیت که معیار این تقابل این است که هر یکی اضافه به دیگری دارد، اگر اضافه اش را بگیرید وجودش از بین می رود. اگر تحتیت را اضافه اش را به فوق بگیرید دیگر تحتیتی نیست و اگر بنوت را اضافه اش را به ابوت بگیرید دیگر بنوتی نیست. ۳. تقابل عدم و ملکه که گفتیم و شرحش را دادیم. ۴. تقابل ایجاب و سلب که می شود نقیضان که «النقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان» مثل عدم و وجود مطلق. این چهار تقابل را که گفتیم برای این بود که تحقیق بکنیم که تضاد عبارت است از تقابل بین دو امر وجودی و آن دو امر وجودی با هم تضاد دارند و قابل جمع نیستند و هر دو هم می شوند که مرتفع بشوند، «الضدان لا یجتمعان و لکن یرتفعان». بعد از این تعریف اجمالی که شد، یک نکته را هم اضافه کنید این تقسیم بندی بین متخالفین و متقابلین در صورت غیریت است، یک مطلب دیگرهم است در مقابل به اش می گوییم متماثلین. متخالفین و متقابلین و متماثلین. این متماثلین از چه سنخی است؟ دو مثل است، مثل هم هستند ولی «لا یجتمعان». عدم اجتماع شان از باب ضدین نیست که گاهی ممکن است اشتباهاً گفته می شود که «المثلان کالضدان» آن تعریف ضدین را که ما می خوانیم ضدین متعاندین هستند، متقابلین هستند، اینجا تعاندی نیست. ولی دو تایشان با هم یکی نمی شود، اولا ـ هر دو متحد می شوند تحت جنس عالی، این یک جواب ابتدایی که می گویند مثلین اصلا متحد نمی شوند اما اینکه جمع نمی شوند در اصطلاح فلسفه منظور از جمع وحدت است نه کنار هم، جمع عرفی نیست جمع فلسفی است، یعنی دو تا یکی نمی شود. خب طبیعتاً دو تا عدد هم یکی نمی شود. آن از باب خلف است و خلاف واقع. سیدنا می فرماید: اطلاق و تقیید هر دو وجودی است، ارسال یک وصف وجودی است. آزادی است، آزادی خودش امر وجودی است. و تقیید خودش هم یک امر وجودی است، محدودیت، هر دو وجودی هستند. اینکه مرتبط به هم هستند که می گویید اطلاق ضد القید یا رفض القید، تقیید هم ضد الاطلاق و رفع الاطلاق است. اینکه نمی شود بگوییم که عدم ملکه شد، بنابراین هر دو وجودی است. اگر هر دو وجودی شد وضعیت با وضعیت عدم ملکه خیلی فرق می کند. عدم ملکه این است که عدم امکان تقیید یا عدم امکان احد المتقابلین مستلزم عدم امکان نقطه مقابل است اما اگر ضدین شد عدم امکان احد المتقابلین موجب ضرورت وجود نقطه مقابل می شود. بنابراین اگر تقیید وجود نداشت، قطعاً بالضروره اطلاق وجود دارد،

نکته

بعد از که گفتیم متضادین است که شرح دادیم و اما کامل آن این است که شنیده اید به عنوان یک قاعده اصلی که اهمال در مقام ثبوت ممکن نیست، چون مستلزم خلف است. لذا در آن مقام مولی کلام خودش را یا با این خصوصیت در نظر می گیرد یا با آن خصوصیت، اطلاق هم یک خصوصیت است تقیید هم یک خصوصیت است. اهمال که نمی کند، چون اهمال خلف است و محال است. بنابراین قطعاً مولی در مقام ثبوت یکی از این دو تا را مورد ملاحظه قرار داده است و هر یکی که ملاحظه کرده است قطعاً دیگری را منتفی در نظر گرفته است. به عبارت دیگر هر یکی که ملاحظه شود قطعاً طرف مقابل منتفی است. پس از که تضادّ شد، در حقیقت می توانیم بگوییم اطلاق و تقیید هر کجا که اطلاق نباشد قطعا تقیید است و هر کجا که تقیید باشد قطعا اطلاق نیست. یک نکته ای اینجا ست که الان مائیم و این مثال و این مقدمه اول، مقدمه اول محقق نائینی فرمود که بیان قابلیت تقیید ندارد. سیدنا فرمود که مولی قدرت بر بیان مقیّد ندارد، این بیان مقدمه شد. اشکال می شود اگر این بیان مقدمه شد، پس این برمی گردد به عدم و ملکه. یعنی مقید بودن و تقیید که امکان ندارد پس اطلاق امکان ندارد. می فرماید: مطلب از این قرار نیست. مطلب از این قرار است که برای خود مولی مانعی وجود دارد که کلام را مقید بیاورد. و چون مقیّد آوردن مانع دارد، لذا ما نمی توانیم اطلاق را از اینجا استفاده کنیم چون مقید آوردن که مانع داشته نمی دانیم، ممکن است مراد مولی مقیّد بوده. پس مانع داشته نمی توانیم بگوییم که عدم مقیّد می شود باعث اطلاق. این نکته را که دقت کردیم، نتیجه این شد که مولی قدرت بر بیان مقیّد داشته باشد. اگر قدرت بر بیان مقید نداشت، زمینه برای اطلاق محقق نیست. و اینجا بحث عدم و ملکه ای در میان نمی آید که قابلیت قید اگر نبود قابلیت اطلاق هم نیست بلکه بحث از وجود مانع در برابر بیان خود مولی است. مولی بیانش مانعی دارد، فرض کنید حالت تقیه است، فرض کنید حالت ضرورت است، فرض کنید که حالت دیگری است. اگر مولی بیانش مانعی داشت نسبت به تقیید زمینه یا مقدمه اطلاق محقق نمی شود. تا این جا رأی و نظر این دو تا علم اصولی بیان شد، یک توضیح در ضمن جمع بندی نسبت به این نکته ان شاء الله فردا داریم.

ص: ۵۸۷

جمع بندی مقدمات حکمت ۹۴/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی مقدمات حکمت

توافق و اختلاف در مقدمات

آنچه که درباره مقدمه های حکمت یا قرائن حکمت بحث شد ، جمع بندی این می شود که از لحاظ تعداد مقدمات حکمت دو تا سه عدد است و دو تا مقدمه مسلم و مورد توافق صاحبنظران اصول است که عبارتند از: ۱. مولی در مقام بیان باشد، ۲. قرینه بر تعیین قسمت خاصی نصب نشده باشد. این دو مورد مورد توافق است و اطلاق بدون این دو مقدمه زمینه اصلا ندارد. اما درباره مقدمه سوم اختلاف مختصری وجود دارد. محقق خراسانی فرمودند مقدمه سوم عبارت است از اینکه مولی در مقام بیان باشد و قرینه نصب نکند، مقدمه سومی هم لازم است و آن این است که قدر متیقن در مقام تخاطب نباشد. اما شیخ انصاری این مقدمه را صریحا اعلام نفرموده ولیکن در شرائط تحقق اطلاق که فرمودند دو تا شرط لازم داریم عدمی و وجودی، شرط عدمی شامل این مقدمه می شود که عدم انصراف یعنی قدر متیقنی نباشد که انصراف به وجود بیاید. حتی گفته می شود که این مقدمه سوم برگرفته از همان شرطی است که شیخ انصاری فرمودند. تا به اینجا در جمع بندی مسئله روشن شد بین این دو علمین که در حقیقت اختلافی وجود ندارد، مختصر اختلاف در تعبیر است که آن را هم توجیه کردیم.

بررسی نظر محقق نائینی با سید الخویی

اما براساس رأی و نظر محقق نائینی مقدمه دیگری بر دو مقدمه مورد اتفاق اضافه شد که عبارت بود از اینکه بیان قابل تقیید داشته باشد. براساس رأی و نظر سیدنا الاستاد مضافا بر آن مقدمه مسلم این مقدمه اضافه شد که مولی بتواند مقید را بیان کند. قدرت بر بیان کلام مقید داشته باشد. در فرق این دو تعبیر اشارت هایی به عمل آمد، برای کامل شدن فرق توجه کنید رأی محقق نائینی این بود که بیان قابلیت تقیید ندارد یعنی مثل قصد قربت در متعلق امر. متعلق امر قابلیت برای مقید شدن به قصد قربت را ندارد. و سیدنا الاستاد فرمود مولی یا متکلم قدرت بر بیان مقید را داشته باشد. مثلا اگر بیان بکند تکلیف به غیر مقدور بشود. یا مانع دیگری داشته باشد. مثلا مقام تقیه باشد یا طرف قابلیت فهم را نداشته باشد. این می شود از مواردی که مولی قدرت شرعی نه عقلی، قدرت شرعی بر بیان مقید را ندارد. پس از که مولی قدرت بیان مقید را نداشت فرمودند از اینجا دیگر اطلاق استفاده نمی شود. چون معلوم نیست که مقید مراد مولی نباشد. فقط مولی بیانش برای محذور داشته، محذور داشتن بیان مساوی با اطلاق نیست.

ص: ۵۸۸

تحقیق جمع بین نظرین شد

این دو رأی و نظر یک اختلاف دارند و یک اتفاق. آنچه که اختلاف دیده می شود مقدماتی بود که براساس رأی محقق

نائینی تقابل بین اطلاق و تقیید عدم و ملکه بود، براساس رأی سیدنا الاستاد تقابل ضدین بود، این اختلاف در مرحله مقدماتی مقـدمات حکت است. اما در اصل خود مقدمه حکمت که قدرت بر بیان مقید وجود داشـته باشد، هر دو جمع می شود. هر دو بر این انـد که مقیـد قابل اظهار باشـد یا بیان و یا مبین. اگر مقید قابل اظهار نبود یا از طریق بیان یا از طریق مبیّن، اینجا جا برای اطلاق آماده نیست. پس با توجه به این، این دو رأی هم جمع شدنـد. یک نکته را اعلام می کننـد به عبارت دیگر، می گویند مقدمه سوم آن است که شکل مقیّد قابل اظهار باشد. اگر قابل اظهار نبود، مقدمه برای اطلاق آماده نشده است. از کجا که می دانیم که مراد مقیّد نباشـد یا مقیـد اظهار نشـد پس اطلاقی در کار نیست، هر دو جمع شدنـد در یک نکته که مقید قابل اظهار باشد. این جمع تمام شد. بنابراین مقدمات حکمت را جمع بندی کردیم و تمام شد، فقط جمع و تطبیق بین نظر علمین اصولیین شیـخ انصاری و محقق خراسانی از یک سو و محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد از سوی دیگر، بین این دو نظر به چه صورت جمع بکنیم که محقق نائینی و سیدنا یک مقدمه سومی را اضافه کردند که با آن مقدمه سوم آن دو عَلَم تطبیق نمی کند.

نکته: امکان تقیید و اطلاق

ص: ۵۸۹

در این رابطه تقیید ممکن باشد یا از سوی بیان یا از سوی مبیّن، اگر تقیید ممکن نباشد، اطلاق هم محقق نخواهد بود. این را که ملاحظه کنیم در ضمن شرائط و قابلیت برای اطلاق می توانیم در کلام علمین هم اعلام کنیم. گفته بودیم که یک مقدمه اعلام نشده ای است و آن این است که در بیان قابلیت برای اطلاق و تقیید وجود داشته باشد. همان مقدمه ای که اعلام نشده است که از ضمن کلام شیخ انصاری و محقق خراسانی استفاده کنیم که قابلیت برای اطلاق و تقیید در بیان وجود داشته باشد. آن قابلیت در واقع می شود همین مقدمه که محقق نائینی و سیدنا الاستاد فرمود که بیان قابل تقیید باشد یعنی اگر تقیید امکان نداشت اطلاق هم امکان ندارد و از هر طریقی که در نظر گرفته شود، اختلاف طریقی که تعبیر ما اختلاف مقدماتی بود، مشکل ساز نیست. نکته اصلی امکان تقیید و عدم امکان تقیید، آنجا گفته می شد که قابلیت باشد یعنی امکان تقیید و امکان اطلاق، از همان نکته محقق نائینی و سیدنا الاستاد استفاده کرده باشند که امکان تقیید وجود داشته باشد که اگر امکان تقیید نبود امکان اطلاق نیست و این بیان در شکل اجمالی اش می شود قابلیت. تمام مقدمات جمع شد و مطلب کامل شد. پس از این بحث دوم ان شاء الله اقسام اطلاق و فرق بین مطلق و عام مضافا بر آن چیزهایی که در کتب و درس ها شنیده اید.

حمل مطلق بر مقید

عنوان فعلی بحث ما این است که حمل مطلق بر مقید. یکی از بحث های معروف باب اطلاق و تقیید است. اولا باید ببینیم منظور از حمل مطلق بر مقید چیست. منظور این است که یک مطلقی داشته باشیم و یک مقیدی، و هر دو در ارتباط باشند. و اینکه یک مطلقی است و یک مقیدی که هیچ کدام با هم ارتباط ندارد یا سبب هر دو جداست، یا متعلق هر دو فرق می کند، آنجا زمینه برای حمل وجود ندارد. مطلق و مقیدی است که متعلق هر دو یکی است. اما یکی در شکل اطلاق آمده و دیگری در شکل تقیید. مثلا- اعتق رقبه که مطلق است، اعتق رقبه مومنه که مقید است. اینجا یک اطلاق و یک تقیید و با هم مرتبط هستند و درمتعلق مشترک اند. گفته می شود که اینجا مطلق حمل می شود بر مقید، یعنی هر دو جمع می شوند در متعلق واحد که همان متعلق مقید باشد. منظور از اعتق رقبه می شود اعتق رقبه مومنه. این معنای حمل مطلق بر مقید است. تا اینجا هیچ اشکال و ابهامی وجود ندارد.

ص: ۵۹۰

سه صورت مطلق و مقید به نظر محقق قمی

و اما شرح مسئله: این بحث را محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب قوانین الاصول بررسی می کند و شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب مطارح الانظار این بحث را شرح می دهد. اما محقق قمی می فرماید: مطلق و مقید به طور کلی به سه صورت تقسیم می شود: صورت اول این است که هر دو مثبت باشد که یک اصطلاح کلی را شنیده اید که تنافی بین مثبتین نیست اما حمل امکان دارد. بنابراین می فرماید: در مثل« اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مومنه» اصحاب اجماع دارند که مطلق بر مقید حمل می شود بالاجماع من الاصحاب که علامه حلی و شیخ بهائی فرموده اند و صاحب معالم هم این بحث را به عنوان اجماع فرموده اند. بعد می فرمایند: دلیل بر این مطلب آنچه را که اکثر گفته اند این است که در این حمل جمع بین دلیلین صورت می گیرد. اگر مطلق را حمل کنیم بر مقید هر دو دلیل محفوظ مانده و اما اگر عکس بکنیم دلیل مقید لغو می شود (۱) . درباره این دلیل اشکالی شده است که بعدا اشاره می کنیم که اشکال را هم شیخ و محقق خراسانی این قسمت از بحث را که ما داریم دنبال می کنیم هماهنگ بحث می کنند با اختلافات جزئی و شرح ما هم فقط توضیح و یک مقدار اضافاتی است. صورت دوم عبارت است از اینکه مطلق و مقید هر دو نافیین باشد، لا تعتق رقبه و لا تعتق رقبه کافره، اگر هر دو نافیین باشد محقق قمی و همینطور شیخ انصاری می فرمایند: بالاتفاق باید هر دو دلیل را حفظ کرد و حملی در کار نیست. هم باید به مدلول مطلق عمل کرد که «لا تعتق رقبه» و هم به مدلول «لا تعتق رقبه کافره». و اما سوال و جواب: این بیان خاص یا مقید چه فائده دارد؟ فائده اش این است که اولی برای نفی جنس آمده و دومی برای نفی فرد خاص آمده، هیچ اشکالی ندارد. در صورتی که داعی وجود داشته باشد مثلا تأکیدی درباره رقبه مقیده به کفر در کار باشد، بیان تاکید بشود و نقش آن تاکید است. رقبه را آزاد نکنید و رقبه کافره را قطعا آزاد نکنید تاکید است. هیچ اشکال ندارد و بیان درست است. که شیخ انصاری و محقق قمی این مطلب را بیان می کنند. اما صورت سوم که مطلق و مقید مختلفین باشند، یکی آمده است «اعتق رقبه»، بعد «لا تعتق رقبه کافره»، اینجا محقق قمی می فرماید: «وجهه ظاهر»، یعنی این در حقیقت قالب عام و خاص است. شکلش مطلق و مقید است، یک عام است و یک تخصیص. «اعتق رقبه و لا تعتق رقبه کافره»، عام و خاص است. در این رابطه بحثی نداریم. (۲) این بیانی است همینطور مسلسل البته به این سادگی نیست خیلی مطلب طولانی و پیچیده ذکر شده و بنده ساده و دسته بندی خدا توفیق داد در سه قسم برای شما گفتم. اما مطلب درست همین است که در قوانین و مطارح آمده بود. محقق خراسانی هم دسته بندی را به همین شکل تقریبا آورده است که مسئله دارای سه صورت است.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص۳۲۲ .

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۲۲۱.

اشکالات حمل مطلق بر مقید

قبل از که در شرح بیان محقق خراسانی بپردازیم، اشکالاتی گفته شده است درباره این حمل ها که هم شیخ انصاری تعرض فرموده اند و هم محقق خراسانی. اشکال اول: گفته می شود درباره حمل مطلق بر مقید اگر مثبتین بودند بر اینکه ما غیر از این حمل مطلق بر مقید راه دیگری هم داریم و آن این است که بگوییم تخییر، دو بیان است، هر دو درست است، حکم اعلام می کنیم که تخییر است. راه دوم این است که حمل بر استحباب بکنیم. بگوییم مطلق همان مطلق است ولی مقیدی که آمده است اعتق رقبه مومنه این وجه مستحب است، مطلق رقبه را آزاد کردید درست است ولی آزاد کردن رقبه مومنه مستحب است. بنابراین دو راه دیگر داریم تنها راه برای ما این نیست که بگوییم حمل کنیم مطلق را بر مقید. این اشکالی است که شیخ انصاری فرموده و محقق خراسانی تقریبا عین همان اشکال و جواب را نقل می کند. اما جواب: شیخ انصاری می فرماید: این اشکال وارد نیست. برای اینکه اما تخییر که در این مورد کار ناممکنی است. برای اینکه تخییر شرعی که نیست بلکه تخییر عقلی است. تخییر شرعی تابع دلیل هستیم. می گوید شصت نفر مسکین شهرین متتابعین، عتق رقبه واحده است برابرند یا برابر نیستند ما تابع جعل شرعیم. در تخییر شرعی بحث نداریم. یکی از فرق هایی که بین تخییر شرعی و تخییر عقلی است این است که در تخییر شرعی افراد در یک حد و یک اندازه و یک عدد اگر نباشند هم اشکالی ندارد، تابع دستور شرع هستیم اما در تخییر عقلی باید تمامی افراد مورد تخییر در یک حد باشند. مثلا تخییر عقلی وقت وسیع نماز است، چهار رکعت نماز را می توانید در این پنج پنج دقیقه یا ده ده د قیقه بخوانید هیچ فرق نمی کند افراد مساوی است، اینجا تخییر عقلی است. با این نکته ای که گفته شد اشکال هم فهمیدیم، تخییر بین مطلق و فرد امکان ندارد، تساوی نیست، در حقیقت می شود تخییر عقلی بین کلی و فرد، مطلق کلی است و فرد رقبه مومنه است. معنا ندارد تخییر عقلی. و اما اشکال دوم حمل بر استحباب، می فرماید: حمل بر استحباب محذور دارد و حمل مقید بر مطلق محذور ندارد. لذا باید ترجیح بدهیم حمل مطلق بر مقید را نه حمل بر استحباب. ترجیح آن این است که اگر حمل کنیم مطلق را بر مقید تصرفی در معنا نمی شود. تعدد دال و مدلول است و مجازیتی نیست و تصرفی به عمل نیامده. حمل مطلق بر مقید است. و اما اگر حمل بر استحباب بکنیم مستحب در مقابل وجوب حقیقت جدایی است. امر که دلالت بر وجوب می کنیم، ما بگیریم حمل بر مستحب بکنیم این می شود یک حقیقت متغایر با مدلول بیان. اینجا تصرف در معنا به وجود می آید. به عبارت بسیار ساده در صورت حمل مطلق بر مقید تجوزی لازم نمی آید اما در صورت حمل بر استحباب مستلزم تجوز می شود. و آن صورتی که حقیقت حفظ بشود طبیعتاً اولی است از آن صورتی که مستلزم تجوز باشد. بنابراین این اشکال وارد نیست. می ماند همان راهی که گفتیم که حمل کنیم مطلق را بر مقید.

توضیح و رفع اشکال نسبت به حمل مطلق بر مقید ۹۴/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح و رفع اشکال نسبت به حمل مطلق بر مقید

بعد از که صور مسئله بیان شد و در صورت اول که مطلق و مقید مثبتین باشند، گفته شد که مطلق حمل می شود بر مقید. اشکال شد که چرا راه های دیگری در نظر گرفته نشود از قبیل تخییر و حمل بر استحباب، جواب داده شد که تخییر زمینه ندارد و حمل بر استحباب مستلزم تجوز است.

اشکال محقق خراسانی به توجیه شیخ انصاری

محقق خراسانی می فرماید: این توجیهی را که شیخ انصاری فرموده اند که حمل بر استحباب موجب تصرف و تجوز می شود و اگر حمل مطلق بر مقید باشد تجوزی نیست، این بیان خود خالی از اشکال نیست. و آن این است که در حمل مطلق بر مقید با یک مقدار دقت و امعان نظر دیده می شود که تصرف در معنای مطلق به عمل می آید. برای اینکه معنای مطلق حسب قواعد ظهورات قبل از که مقید فرا برسد همان شمول است در شکل اراده جدی یعنی در ابتداء شمول و مراد جدی کلام است و متکلم. و اما بعد از که تقیید بیاید کشف می کند که آن شمول مراد جدی نبوده است بلکه مراد قانونی بوده است که بیانش گذشت. و این عملیات تصرف در معنای مراد از مطلق است. بنابراین اعلامی که می شود که در حمل بر مقید تصرف در معنا نیست، تصرف وجود دارد. و اما در حمل به استحباب که اشکال شده بود موجب تجوز می شود، تحقیق این است که در استحباب هم تجوزی لازم نمی آید. برای اینکه استحباب یک عددی در برابر عدد دیگر اضافه می شود، یک معنا به معنای دیگر اضافه می شود و معنای قبلی را صدمه نمی زند. به این صورت که استحباب به دو معنی است: ۱. استحباب به معنی یکی از تکالیف خمسه، این خود استحباب است. ۲. استحباب به معنی ملاک استحباب یعنی فضیلت و افضلیت. و در اینجا مقید و مطلق «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مومنه» که حمل بر استحباب بشود، به معنای دوم استحباب اخذ می شود یعنی به معنی افضلیت، پس استحباب معنی اولی را جا به جا نکرده تا تجوزی به وجود بیاید. چنانکه در نماز می بینید «الصلاه فی الدار» و «الصلاه فی المسجد»، صلاه در مسجد می گویید افضل و استحباب دارد، به وجوب صدمه وارد نمی کند. به اعتبار ملاک خودش برای همان واجب یک حسن دیگری می افزاید که می شود حسن علی حسن و نور علی نور. این تجوز نیست. با این نقدی که نسبت به بیان شیخ انصاری داشت، مطلب و نظر خودش در جهت حمل مطلق بر مقید از لحاظ استدلال در حالت مختفی قرار دارد، پس نظر ایشان چه می شود؟ این نقدها اگر وارد شد حمل بر استحباب معنی دارد؟ آیا تأخیر معنی دارد؟ آنچه که از مقدمات و موخرات و سبک و مسلک ایشان استفاده می شود رأی شریف شان این است که مطلب همان است که در ابتداء گفته شد یعنی مطلق حمل بر مقید. اما دلیلش مطابق با مسلک محقق خراسانی عبارت از این است که در حمل مطلق بر مقید اخذ به ظهور اقوی است. این معیار کافی است. ما دو تا ظهور داریم یک ظهور اعتق رقبه که ظهور در مطلق است، ظهور دوم که اعتق رقبه مومنه که ظهور در تعیین است. و از آنجا که ظهور در تعیین اقوی است این مقدم می شود و به این ظهور اخذ می شود. اخذ به ظهور اقوی است که نتیجه اش می شود حمل مطلق بر مقید.

ص: ۵۹۳

اشکال در مستحبات

در ضمن کلام شیخ هم آمده است و محقق خراسانی هم عنوان می فرماید اگر بناء شد که اخذ به ظهور اقوی بشود در واجبات، دو تا ظهور داریم ظهور در وجوب تعیینی مقدم بشود بر ظهور در وجوب مطلق. اگر بناء شد که مسلک ما این باشد به یک اشکال بر می خوریم و آن این است که در مستحبات هم همین شکل و ساختار وجود دارد. مثالش را هم شیخ انصاری زده است و هم محقق خراسانی که مثال معروف است، زیارت سید الشهداء سلام الله تعالی علیه یک زیارت مستحبی است. این زیارت مستحبی فضیلت زیادی دارد که درباره زیارت سید الشهداء سلام الله تعالی علیه آمده است فضیلتی که آدم آن فضیلت را اگر ببیند درباره زیارت امام حسین علیه افضل الصلاه و السلام آنقدر برای انسان جاذبه دارد که باید به هر قیمتی شده است آدم خودش را به آن زیارت برساند و از آن فیض عظیم بهره مند بشود. این به طور کل درباره زیارت سید الشهداء بود. اما این بیان مطلق آمده است سر جای خودش، یک روایت دیگری به خصوص وارد شده است که زیارت سید الشهداء در روز اربعین ثوابی دارد که از حج و عمره ثواب آن زیارت بیشتر و زیادتر است. بنابراین در روایت دو تا بیان داریم: یک بیان مطلق زیارت سید الشهداء و یک بیان مقید زیارت سید الشهداء در روز عرفه. در جهت جمع بین دو دلیل چه کنیم؟ از یک سو زیارت سید الشهداء مطلق اعلام شده و از سوی دیگر در روز عرفه با آن فضیلت که اجمالا فضیلتش را از حج و عمره بیشتر از یک حج و عمره اعلام کرده اند. (این اعلامی که بالاتر از یک حج است، یک عمره است یا چند حج و عمره است، این روایات اخلاقیات است. روایات اخلاقیات مدلولش مطابقی نیست. مدلول مطابقی مراد نیست، مدلول کنایی مراد است. یعنی یک زیارت دقیقا طبق معادلات ریاضی چند تا حج نیست، چون مدلول مطابقی مراد نیست. اما مدلول کنایی مراد است که عبارت است از فضیلت بسیار بالا، چنانکه در فارسی می گوییم دل به دست آور که حج اکبر است، از هزاران کعبه یک دل بهتر است، قطعا یک دل از هزار کعبه دقیق که بهتر نیست مدلول مطابقی در روایات اخلاقی مراد نیست بلکه مدلول کنایی دارد که آن هم تعبیر درستی است و مطابق با معاییر بلاغت است.) این دو تا نص آمده زیارت مطلق و زیارت عرفه. ما در این دو تا امر اگر مسلک این شد که مطلق را حمل بر مقید بکنیم می گوییم زیارت فقط روز عرفه است و بقیه ایام زیارت مستحب نیست. این اولاـ درباره خود این مسئله به مشکل بر می خوریم، خلاف وجدان است، زیارت سید الشهداء همیشه مستحب است. و روایاتی که درباره زیارت سید الشهداء آمده است آدم بخواند بر این می شود که به هر قیمتی شده خودش را برساند. اولاـ به این مسئله خاص اشکال وجود دارد که باید بگوییم زیارت سید الشهداء فقط ایام خاص یا روز عرفه در مثال واجب است و بقیه ایام دیگر نیست، چون مطلق حمل شد بر مقید. و ثانیاً مشهور این است که در مستحبات حملی وجود ندارد، یعنی حمل بر مطلق بر مقید وجود ندارد. چون مستحبات به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرا ثابتات است. هر مستحبی در مرتبه خودش ثابت است. مستحب دیگر اگر اضافه شود می شود موکد نه اینکه مصداق امر بشود که مصداق دیگری را خارج کند. بنابراین با توجه به این نکته که در مستحبات افعال مستحب محفوظ اند و اگر یکی به دیگری اضافه شود تاکید به وجود می آید نه تقیید. ولی بنابر مسلکی که ما در نظر گرفتیم باید تقیید باشد. این اشکالی است که مطرح شده است.

ص: ۵۹۴

سوال:

پاسخ: اما تعدد مطلوب و وحدت مطلوب آن بحثی است که مربوط می شود به قرائن، فعلا ما یک مطلق داریم و یک مقید و هیچ قرینه ای نداریم. اگر قرینه باشد که آن خودش راهگشا و راهنماست و براساس قرینه عمل می شود. ولی فعلا قرینه ای نیست. اما اینکه اگر مستحبات باشد که جایز است، ما هر چیزی را در اندازه خودش می بینیم، واجب است در حد واجبش و مستحب در حد مستحب. مستحب که مباح نیست، مستحب یک مطلوبیت دارد، طلب شده است و رجحان دارد. بنابراین در درجه پایین تر از رجحان کامل است که موجب الزام بشود. مطلوب است منتها مطلوبش الزامی نیست، این مطلوب یکی است یعنی مطلق حمل می شود بر مقید که فقط این دومی می شود مطلوب و اولی مطلوب نیست. و اکرم جیرانی بگوید بعد بگوید اکرم جاری العالم، این را حمل کنیم اکرم جیران به این اکرام خاص که می شود مطلوب همان اکرام همسایه ای که عالم است. یا می ماند سر جای خودش که همه جیران اکرام دارد و اکرامش مستحب است و اکرام جار عالم هم مستحب است. اما اینکه مستحب دو قسم نیست، مستحب اصطلاحی یک مطلوبی است در برابر وجوب، مطلوب است اما الزام نیست. ثواب دارد فضیلت دارد اما ترکش گناه نیست، یک حکم است، یک حکم مستقل و ضد وجوب است. این با وجوب در یک جا جمع نمی شود و اگر در یک جا جمع بشود مستلزم اجتماع ضدین است. اگر به معنای تکلیف باشد با واجب قابل جمع نیست و مستلزم جمع بین ضدین می شود، بلکه منظور از مستحب اینجا مستحب ملاکی است. ملاک استحباب یعنی افضلیت، آن وصف افضلیتی که برای خود واجب اضافه می شود. یک واجب افضل حقیقتش این است نمی گوییم واجب مستحب. منتها اسم مستحب را اگر بکار می بریم از باب ملاک استحباب است. بنابراین اشکال این شد که باید مستحب را هم مطلقش را حمل بر مقید کنیم. که این معنا در مثالی که گفتیم قابل التزام نیست زیارت سید الشهداء و هم مشهور این است که گفتیم. اما جواب: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اشکالی که درباره مستحبات مطرح می شود وارد نیست. برای اینکه مستحبات دو تا تعدد دارد بر خلاف واجبات، تعدد در افعال که یک فعل مستحب و فعل مستحب دیگر ذکر در حرم رو به قبله در تعقیب نماز، افعال مستحب متعدد است و تعدد در افعال دارد و تعدد در مراتب محبوبیت. برای مستحب وضعیت از این قرار است که تعدد در مراتب محبوبیت وجود دارد. پس از که گفتیم که تعدد در افعال و تعدد در محبوبیت است، این دو تا تعدد را با هم جمع بکنیم نتیجه ای که می دهد این است که مستحبات اگر مطلق و مقید داشت حمل به مراتب می شود. بنابراین نه حمل مطلق بر مقید، حمل بر مراتب که شد می گوییم قید احترازی نیست بلکه تأکیدی است. نتیجه تقیید نمی شود بلکه تأکد می شود. با این شرحی که داده شد زیارت سید الشهداء در أیام دیگر مستحب است و مطلوبیت دارد فضیلت دارد. ولی در روز عرفه زیارت سید الشهداء فضیلتی دارد. بنابراین زیارت سید الشهداء در روز عرفه مرتبه بالاتری از محبوبیت را دارد. در غیر روز عرفه مرتبه نازل تری از محبوبیت محفوظ است. این مراتب محفوظ است و تقییدی نشده و حملی هم نیست. (۱) این جوابی است دقیق و کامل و بلا اشکال. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این جواب را از شیخ گرفته است و با عبارت کوتاه تری این را بیان می کند اما یک جواب دومی هم دارند. جواب دوم ایشان این است که می فرمایند: باب مستحبات با باب واجبات فرق می کند. آنجا باب واجبات هم نهی دارد، در باب مستحبات براساس قاعده تسامح است. حمل لازم نیست. مثلا واجب دلیل محکمی دارد که ثابت می کند حکم الزامی است و این الزام یک درجه نهایی و کامل است. بعد از الزام روی الزام، الزام دیگر معنی و مفهوم ندارد، تاکّد معنا ندارد. حرف آخر زده می شود. الزام یعنی حرف نهایی، فصل الختام بعد از آن دیگر چیزی نیست تا بحث تاکد بیاید. ممکن است بگویید که واجبات هم واجبات خیلی مهم و خطیری

داریم و واجبات که در آن حد نیست. مثلا- حفظ نفس و حفظ مال اینها واجب اند ولی خیلی فرق دارد. بنابراین اشکال این است که واجبات هم مراتب دارد و مثل مستحبات دارای مراتب است. در حاشیه ها گفته می شود که محقق خراسانی می فرماید تأمل، وجه تأملش این است که واجبات هم دارای مراتب دارد. اما جواب تحقیقی آن این است که اولا در واجبات به طور اغلب قید احترازی است. در مستحبات قید احترازی نیست بلکه تأکیدی است. بنابراین واجبات با مستحبات فرق دارد. و نکته دوم از اعتراض این است که در واجبات می گوییم مراتب دیگر نیست، منظور مرتبه الزام است. پس از الزام که نهایت امر است چیز دیگری وجود ندارد. اما عظمت و خطیر بودن از جهات دیگری اضافه می شود در متعلق وجوب. اما خود وجوب که یک حکم الزام است که ترک و مخالفت وجود ندارد در یک حد و اندازه است. آن افضلیت یا اهمیت از جهت متعلق و آثار می آید. جوابی که محقق خراسانی فرمود کامل کنیم که در مستحبات قاعده تسامح داریم. مشهور قائل به قاعده تسامح هستند اما سیدنا الاستاد قاعده تسامح را مورد اشکال قرار می دهند و تایید نمی کند. در هر صورت براساس قاعده تسامح بر مسلک مشهور می گوییم چون در ادله مستحبات و سنن تسامح وجود دارد لذا این مستحبات همه با هم در هر مرحله ای که هستند می توانند موجود باشند. براساس تسامح مقید آمده و اعتق رقبه یا اکرم جیرانی العلماء، قید آمده، قید که آمده حمل نکنید. چون که مطلق اکرم جیران هم براساس قاعده تسامح ملاکش موجود است و استحباب سر جای خودش است. بنابراین در مستحبات حملی نیست. اگر غیر عالم را اکرام بکنید اکرام است و مستحب است ولی اگر عالم باشد و اکرام کنید بهتر و موکّد است. با این دو جوابی که دادیم اشکالی که درباره مستحبات مطرح شده بود جواب داده شد. اما بحث تکمیلی درباره این حمل مطلق بر مقید ان شاء الله برای فردا.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۲۲۲.

نظر محقق نائینی درباره حمل مطلق بر مقید ۹۴/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نظر محقق نائینی درباره حمل مطلق بر مقید

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه این بحث را در یک فصل بررسی می کند، می فرماید: اگر مطلق و مقیدی باشد و عملیات حمل باشد، مطلق بر مقید حمل بشود باید به شروط و خصوصیات حمل مطلق بر مقید توجه کرد.

دو قسم مطلق و ظهور

در ابتداء باید در نظر گرفت که مطلق به طور کلی از لحاظ مدلول به دو قسم است: مطلق بدلی و مطلق شمولی. منظور از مطلق بدلی آن است که مطلوب صرف الوجود است، صرف الوجود یعنی«اول وجودٍ ناقضٍ لعدم المفهوم» مثل«اعتق رقبه» که در اینجا اگر اولین رقبه ای که عتق بشود صرف الوجود لباس هستی گرفته است و مطلوب حاصل شده است. و قسم دوم مطلق شمولی که در حقیقت مطلق انحلالی است، منحل می شود به عدد افراد مدخول خودش. مثل «احل الله البیع» بیع مطلق شمولی است، تمامی افراد بیع را شامل می شود مگر جایی که استثناء یا مانع به دلیل زائدی آمده باشد. بعد از این می فرماید: اما قسم اول یعنی مطلق بدلی در این قسم قطعاً مطلق حمل بر مقید می شود بلا اشکال. می فرماید: ظهور مقید اقوی از ظهور مطلق است. سرّ مسئله این است که ظهور دو قسم است: ۱. ظهور وضعی، ۲. ظهور اطلاقی. و مطلق ظهورش اطلاقی است نسبت به افرادش و مقید ظهورش نسبت به مدخولش وضعی است. و ظهور وضعی بالذات مقدم است بر ظهور اطلاقی. از قوت برخوردار است، از درون لفظ برخواسته است، از بیرون کمک نگرفته است که ظهور اطلاقی با کمک بیرونی موجود می شود که سیره باشد یا مقدمات حکمت. بنابراین مقید که ظهورش وضعی است مقدم است. اما باید توجه کنیم که مضافا بر این نکته شروطی هم برای حمل وجود دارد:

ص: ۵۹۶

شروط صحت حمل مطلق بر مقید

شروط به طور خلاصه سه تاست: ۱. شرط اول این است که سبب و مسبّب در مطلق و مقید یکی باشد. اما اختلاف در خصوصیت وجود دارد. مثلا «اذا افطرت اعتق رقبه و اذا افطرت اعتق رقبه مومنه» سبب افطار است و مسبب عتق رقبه، اختلاف در خصوصیت است. باید اینگونه باشد. اما اگر سبب فرق داشت «اذا افطرت اعتق و اذا ظاهرت اعتق» سبب فرق داشت جایی برای حمل وجود ندارد. و همچنین اگر مسبب دو تا بود مثلاً «اذا سافرت فقصر و اذا سافرت فزر الحرم» مسبب فرق دارد. در صورتی که مسبب هم دو تا باشد جایی برای حمل وجود ندارد. در تعبیر دیگر گفته می شود که تکلیف یکی باشد به اعتبار موضوع عتق رقبه.

فرق بین وحدت در مطلوب و وحدت در تکلیف

آنچه که در مسئله حمل مطلق بر مقید بحث می شود وحدت در حکم یا وحدت در تکلیف است. اما وحدت در مطلوب که تداعی می شود آن بحث جدایی است و ربط به مسئله حمل مطلق بر مقید ندارد. که منظور از وحدت مطلوب این است که یک عمل دارای اجزاء باشد اگر تعدد مطلوب داشت مشمول قاعده میسور می شود «المیسور لا یسقط بالمعسور» که تعدد مطلوب است. مناسک حج اگر انجام شود و پول قربانی را نداشت بقیه مناسک ساقط نمی شود. قربانی مطلب است و طواف مطلبی است، تعدد مطلوب در یک عمل مرکب می آید، نتیجه اش هم همان است که گفتیم که اگر وحدت در مطلوب بود مجرای قاعده میسور دیگر نمی شود. مثل ارکان خمسه صلاه اگر یک رکنش را از دست بدهید چهار رکن دیگر آوردنش سودی ندارد، وحدت مطلوب است. این وحدت و تعدد جایش در عمل مرکب ذی اجزاء است. اما وحدت در تکلیف یا وحدت در حکم مربوط می شود به افعال متعددی که مدالیل ادله و اوامر و نواهی متعدد باشد. در مثال مطلق است و مقید است، هر دو دلیل است و امر یا امر و نهی. متعلقی که دارند این متعلق شان تکلیف واحد است یا تکلیف متعدد، اگر علم داشتیم از خارج که تکلیف متعدد است همانطور که اشاره شد که جایی برای حمل وجود ندارد. دو تکلیف مستقل است و دو دلیل و دو تا امر مستقل. و اما اگر گفتیم که در متعلق امر و نهی یا متعلق دو تا امر که مطلق و مقید باشد، واحد است وحدت حکم یا وحدت در تکلیف، اینجا جا برای حمل مطلق بر مقید آماده می شود. شرط اول وحدت حکم به اعتبار موضوع نسبت به مطلق و مقید. شرط دوم مفاد مطلق و مقید باید حکم الزامی باشد که اگر حکم غیر الزامی بود مکلف آزاد است، می تواند ترک بکند. جایی برای حمل وجود ندارد. اجباری نیست، مقید را می تواند کنار بگذارد یا مطلق را می تواند کنار بگذارد. دیگر اصلا از اساس الزامی نیست تا ما را دعوت کند به سوی حمل مطلق بر مقید. شرط سوم این است که مطلوب در مطلق به نحو صرف الوجود باشد یعنی اول وجود ینقض عدمه. اگر صرف الوجود نباشد، قابلیت تکرار در مدلول وجود دارد و احتمال این است که اصلا حملی در کار نباشد. به عبارت دیگر داعی برای حمل وجود ندارد. با تلخیص در نتیجه این سه تا امر معیار حمل محقق می شود. می فرماید: معیار حمل این است که تکلیف واحد باشد که تکلیف واحد برگرفته از صرف الوجود است و تکلیف واحد متوقف به صرف الوجود موجب تنافی بین دلیلین می شود. مطلق و مقید دیگر نتیجتاً تنافی دارند، چون یک تکلیف است و صرف الوجود است پس نمی شود هم مطلق باشد و هم مقید، این معنای تنافی است و این معیار حمل مطلق بر مقید است. پس تنافی برخواسته از وحدت تکلیف برخواسته از صرف الوجود، مثل «اعتق رقبه» که مطلق است و «اعتق رقبه مومنه» که مقید است، اینجا تنافی وجود دارد. یا رقبه مطلقه می شود متعلق حکم یا رقبه مومنه. بنابراین چون از صیاغت و طبیعت این نوع بیان ما تنافی را بالعرض به دست می آوریم این تنافی بالذات نیست. که گفته بودیم تنافی بالعرض بین متنافیین است و تنافی بالذات بین مثبتین به جهت وحدت در حکم و صرف الوجود. بعد از این می فرماید: بدانیم که بیان مطلق و مقید یا در شکل ایجاب و سلب است یا هر دو ایجابی است. «اعتق رقبه و اعتق رقبه مومنه» است هر دو ایجابی است. در اینجا می فرماید: شکی نیست که مطلق حمل بر مقید می شود. که ظهور وضعی مقدم است بر ظهور اطلاقی. و اما اگر ایجاب و سلب بود که اعتق رقبه و لاـ تعتق رقبه کافره، در اینجا این می شود از قبیل عام و خاص، و جایی برای بحث وجود ندارد. یک عام است و یک مطلق، تقیید در شکل یک عامی که تخصیصی بر او وارد شده و در حقیقت این تقیید حدود مطلق را مشخص کرده است. در اینجا اگر حمل هم نگوییم از طریق خود تقیید هم مطلب حل است. نمی گوییم مطلق را حمل می کنیم، می گوییم که مقیّد حد و مرز مطلق را معین و خط کشی کرده است. نتیجه اش در واقع با حمل مطلق بر مقید یکی می شود هرچند از لحاظ عملیات خود مقیّد این تضییق را به وجود می آورد. بعد اشارتی هم دارد که آن را ان شاء الله به طور کامل تری در بیان سیدنا الاستاد شرح بدهیم ، آن اشارتش این است که حمل مطلق بر مقید می شود نه حمل بر افضل الافراد که

خلاف ظاهر است و نه حمل بر واجب مستقل که باز هم آن واجب مستقل مونه و شاهد اضافی می طلبد. از این بیانی که ما در اختیار داریم استفاده نمی شود. اما قسم دوم مطلق شمولی که گفتیم مطلق به اعتبار متعلق تقسیم می شود به بدلی و شمولی. بدلی اش را گفتیم اما شمولی مثل «احل الله البیع». در شمولی گفتیم که حکم منحل می شود به انحلال افراد موضوع. جواز در بیع منحل می شود به جواز، جواز نسبت به بیع و بیع، هر قدر بیع داشته باشید همانقدر هم جواز جواز دارید. انحلالی است این بیع و آن جواز، این بیع و آن جواز. در صورتی که مطلق شمولی باشد در این صورت همان مقدمات تا حدودی است. ظهور اقوی، قرینه و ذی القرینه که مقید یا قید قرینه است نسبت به مطلق و ظهور قرینه نسبت به ذو القرینه در ارتکاز عرف امر واضحی است. در عین حال تا اینجا که تشابه و تماثل داشت ولیکن در مدلول و قلمرو فرق می کند. در مطلق شمولی مدلول صرف الوجود نیست بلکه صرف الوجود در مطلق بدلی مطلوب به نحو صرف الوجود است و در مطلق شمولی مطلوب به نحو مطلق الوجود است. قضیه حقیقیه یا با مطلق الوجود تطبیق می کند اما این بیان مطلق و مقید شمولی «احل الله البیع» به عنوان مطلق شمولی عنوان می شود نه در شکل قضیه حقیقیه. هر چند از لحاظ مطلق الوجود بودن هر دو با هم یکی است. مدلول ما می شود به نحو مطلق الوجود، پس از که مطلق الوجود شد یعنی هر وجودی که مصداق مدلول شما بود، مطلوب امر است. منظور از مطلق الوجود مطلوب مطلق الوجود است. هر فردی که مصداق مطلق بود، متعلق طلب است. مثل «احل الله البیع» که هر کجا که بیع است، حلیت می آید، یک مورد تمام نمی شود. در این صورت می فرماید: در این صورت بعد از که بحث در این شد که مدلول ما به نحو مطلق الوجود است باید توجه کنیم که این مطلق شمولی با مقیدی که در کار است هر دو که ایجابی هستند یا هر دو منفی یا مختلف. اگر هر دو نفی باشد زمینه ای برای انحلال نیست. چون در بحث های قبلی امتثال نهی را گفتیم که اقتضاء دارد نفی طبیعت. و نفی طبیعت باید فراگیر باشد. مدلول آن منفی هم باید منفی بشود و مدلول آن نفی هم باید منفی بشود و الا امتثال انجام نگرفته است. و در بحث های قبلی حمل مطلق بر مقید گفتیم اگر مطلق و مقید هر دو سلبی باشد لا تعتق رقبه و لا تعتق رقبه مومنه، امتثال حاصل نمی شود مگر اینکه ترک کل بشود یعنی امتثال هر دو. و در این بحث گفتیم عدم حمل بالاتفاق است، اتفاق حاصل شده که حملی در کار نیست. اما اگر مختلفین باشد مطلق ایجابی و مقید سلبی باید حمل شود مطلق بر مقید منتها از همان بابی که شبیه تخصیص است. تقیید آمده تضییق ایجاد کرده و اینجا اگر از جهت مطلق وارد نشوید هیچ عیب ندارد، می گوییم خود تقیید حدّ و مرز مطلق را مشخص می کند. می فرماید در این فرض دوم که مطلق شمولی و هر دو ایجابی مثل فی الغنم زکاه و فی الغنم السائمه زکاه، اینجا مطلق شمولی است، به یک مورد اگر زکات تعلق بگیرد زکات تمام نمی شود، هر موقع نصاب آمد موضوع برای حکم محقق شده است و زکات باید بدهید، انحلالی است. و دو تا بیان هم هستند و هر دو هم ایجابی. می فرماید طبق قاعده دلیلی بر حمل وجود ندارد. فی الغنم زکاه و هم فی الغنم السائمه زکاه، هر دو را بگیرد عیب ندارد. اگر یک جایی هر دو مصداق جمع شد مانعی ندارد. چرا غنم سائمه را جدا آورده است؟ به هر دلیلی که خود مولی خواسته است. و ثانیا ممکن است آنجا اهمیتش بیشتر باشد. داعی است که عند المولی است و می تواند یک مطلب را چند بار تکرار کند. مطلب را با یک وصف اضافی تکرار بکند مشکلی ندارد. مگر اینکه از خارج به دلیل خارج و زائدی احراز بکنیم که صرف الوجود مراد است، مطلوب یکی است. اما اگر از خارج چنین چیزی را احراز نکنیم، طبق قاعده دو تا دلیل است و دو تا مدلول، رمز حمل وجود ندارد. در نتیجه دو صورت قطعی شد که یک صورت از مسلمات است که نافیین باشد. صورت سومی که مطلق ایجابی باشد و مقید سلبی که قطعا حمل می شود. سوم که مطلق ایجابی و مقید هم ایجابی طبق قاعده ملاک حمل وجود ندارد. که ملاک حمل تنافی بین مدلول دلیلین است. چون تنافی وجود ندارد ما داعی برای حمل نداریم. (۱) کلام محقق نائینی با توضیحات به طور کامل بیان شد. مطلب بعدی رأی و

نظر سیدنا الاستاد نسبت به حمل مطلق بر مقید.

ص: ۵۹۷

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۵۳۴ تا ۵۴۳.

نظر سید الخویی در حمل مطلق بر مقید ۹۴/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر سید الخویی در حمل مطلق بر مقید

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه مسئله حمل مطلق بر مقید را شرح و توضیح می دهد، می فرماید: این مسئله حمل مطلق بر مقید در حقیقت احتیاج به این دارد که صور مسئله مورد توجه قرار بگیرد. (۱)

دو قسم مطلق

مطلق به لحاظ مدلول و مطلوب به دو صورت است: صورت اول این است که مطلوب در مطلق صرف الوجود باشد. که منظور از صرف الوجود «اولُ وجودٍ ینقضُ العدم» مثل «اعتق رقبه». که در این صورت فقط اولین مصداق رقبه است. یک رقبه که آزاد شد دیگر آزادی رقبه بعد از آن در این محدوده نیست، اگر ثوابی داشته باشد مربوط می شود به جای دیگر، از قلمرو طلب خارج می شود. صورت دوم عبارت است از مطلقی که مدلول آن به نحو مطلق الوجود باشد یعنی از مکلف خواسته شده است و طلب صورت گرفته است که این مطلق را به تمامی افراد آن انجام بدهید. در مثال معروف گفته می شود اکرم ضیفاً، این در صورت اکرام یک ضیف مطلوب تمام نشده است انحلالی است. سفره انعام گسترده است ضیوف می روند و می آیند. اکرم ضیفاً انحلالی است مطلوب مطلق وجود است. و می فرماید: در صورت اول که مطلوب به نحو صرف الوجود باشد طبیعتاً مقید و مطلق یا موافقند و یا متخالفین. اگر متخالفین بود که مثلا «اعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه کافره» یا «اکرم ضیفا» و «لا تکرم ضیفا متّهماً» اگر مقید سلبی بود می فرماید: در این صورت تسالم الاصحاب که حمل می شود. منظور از این حمل در حقیقت اینجا تقیید تاثیرگذار می شود نتیجه اش می شود حمل. اینجا جای بحث نیست و تسالم اصحاب است. تسالم دو تا اصطلاح دارد در احکام اگر به کار رفت می شود مرحله بالاتر از اجماع، امر مسلم نزدیک به ضرورت. مدرکی و غیر مدرکی دیگر ندارد، متسالم است. اگر در اصول بکار برود تسالم در حقیقت همان اتفاق قطعی است. اتفاق اگر در حد بالا و قطعی باشد می گوییم تسالم. در این فرع مسئله معلوم شد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۳۷۴.

دو قول

اما اگر مقید و مطلق هر دو ایجابی باشد می فرمایند مورد اختلاف نظر است عند الاصحاب، دو قول وجود دارد: قول اول این است که مطلق حمل بشود بر مقید. قول دوم این است که مقید حمل بشود نه مطلق، حمل بر افضل افراد بشود. در این رابطه به عنوان اشکال گفته می شود که چرا آن صورت سلب و ایجاب مورد تسالم اصحاب است که اگر مقید سلب و ایجاب مورد تسالم است که اگر مقید سلبی و مطلق ایجابی بود و چرا این صورت دوم که مطلق و مقید ایجابی باشد مورد اختلاف است.

سرّ مسئله این است که در صورتی که ایجاب و سلب باشد گفتیم به شکل تخصیص است. اولا تخصیص در حقیقت بیان متعلق به عـام است، حـدود عام را بیان می کنـد. حـدّ و مرز مطلق را مقیـد مشـخص می کنـد، تعیین می کنـد که حـد و مرز مطلق تا اینجاست. نکته دوم همان قاعده ی اجتناب از لزوم لغویت در کلام شارع. اگر خاص را مقدم کنیم جمع بین دلیلین شده اسـت هم خاص را گرفتیم و هم عام را مورد امتثال قرار دادیم منتها یک مقـدار تضـییقی به عمل آمـده. عام از کار نیافتـده. عام اخذ شده منتها یک مقداری محدود شده. اما اگر عام را بر خاص مقدم بکنیم مطلق را بر مقید سلبی مقدم بکنیم، مقید کاملا از بین می رود. جایی برایش باقی نمی ماند، موجب لغویت در کلام شارع می شود. این سرّ تسالم است. بنابراین در صورتی که مقید سلبی و مطلق ایجابی باشد، تقیید بر مطلق مورد تسالم است و نتیجه آن مطلق حمل بر مقید می شود قطعاً و مسلماً و بلا اشکال. اما در صورتی که هر دو ایجابی باشـد مطلق ایجابی و مقیـد ایجابی، اینجا آن اشـکال لغویت زمینه نـدارد. چون می شود حمل مقیـد بر افضل افراد. مطلق را به قوت خودش نگه می داریم، مقدم هم می کنیم ولی مقید از بین نمی رود. مقید حمل می شود بر افضـل افراد. از این جهت محـل اختلاف است. که می رسـیم که بین این دو قول بگوییم که متعین همان حمل مطلق بر مقید است نه حمل بر افضل افراد. در توضـیح این مسـئله بایـد دقت کرد که متعلق حکم وحدت دارد یا تعدد. اگر متعلق حکم قطعاً متعدد باشد علم به تعدد متعلق داشته باشیم اینجا زمینه برای حمل نیست. دو متعلق است و دو حکم است، با هم از لحاظ عملی قرین شده اند، مقارنه و قرب عملی اشکالی ایجاد نمی کند. دو عمل است و دو متعلق است و دو حقیقت جدا. مثلا بگوییم «اذا ظـاهرت فکفّر» و «اذا افطرت فکفّر». دو عمـل جـدا است و با هم ارتباطی نـدارد ولی از نظر عملی متعلق با هم وحـدت سـنخی دارد. مقـارنه ایجـاد می شود. این مقـارنه و این وحـدت سـنخی جایی برای بحث نیست. و اما اگر از خارج فهمیـدیم که متعلق یکی است، مثـل اینکه بگـوییم «اذا ظـاهرت فـاعتق رقبه» و «اذا ظـاهرت فـاعتق رقبه مومنه» از خـارج می دانیم که تکلیف یکی است، حکم فقـط آزادی یـک رقبه است، کفـاره ظهـار یکی بیشتر نیست، «لاـ ترتب علیهـا الکفارتان لا ترتب هناک الا کفاره واحـده». مـا هسـتیم و یـک مطلق و یـک مقیـد و موضوع واحـد. در این صورت دو قول گفـتیم که وجود دارد: قول اول حمل مطلق بر مقیـد و قول دوم حمل مقیـد بر افضل افراد. سیدنا الاسـتاد می فرمایـد: حمل بر افضل افراد معنی و مفهوم ندارد. برای اینکه خلاـف ظـاهر است. ظـاهر در امر وجوب است، اگر حمـل بر افضـلیت بکنیم بایـد امر را بر اسـتحباب حمل کنیم. خلاف ظاهر می شود. مضافا بر اینکه بعـدا خواهـد آمـد که اگر اسـتحبابی بود جایی برای حمل وجود ندارد. از ابتداء باب المستحب واسعٌ. از سوی دیگر می بینیم که ظهور قید نسبت به مطلق دقیقاً ظهور قرینه و ذو القرینه است. قرینه همیشه شکل بیان و تفسیر را دارد نسبت به ذی المقـدمه که می شـود بگـوییم ظهـور مقیّـد مـانع است از ظهـور مطلق. بـا وجود ظهور مقیـد، مطلق دیگر ظهوری در آن محـدوده تقیید ندارد و این یک امری است که مرتکز عند الاذهان است عرفاً. پس با توجه به این نکته صـحیح این است که بگوییم در این صورت از مسئله مطلق حمـل بر مقیـد می شود. و امـا اگر احتمـال تعـدد در تکلیف وجود داشت، علم به وحدت تکلیف نداریم و علم به تعدد تکلیف هم نداریم، احتمال تعدد در تکلیف است.

چهار قول در صورت احتمال تعدد

می فرماید: در صورتی که احتمال بدهیم تعدد تکلیف را چهار قول گفته شده است: قول اول این است که بگوییم مطلق حمل می شود بر مقید و این قول اولی است و توضیح داده شد. قول دوم هم گفته شد که حمل کنیم بر افضل افراد. قول سوم این است که مطلق و مقید حمل بشود بر واجب در واجب. صریح آن را در بحث شرط گفته بودیم که شرط نسبت به بیع سید یزدی تعبیری داشت که شرط در بیع التزام فی التزام است، واجبٌ فی واجبٍ یعنی یک واجبی که در ظرف یک واجب دیگر می آید. دو تا واجب با هم دیگر ظرف و مظروف بشود مثل نذر کنید که نماز ظهر را در مسجد اعظم بخوانید، نماز که واجب بود و نذر کردید نذرتان هم واجب شد، واجب که نذر باشد فی واجب که صلاه باشد. مطلق و مقید اینگونه باشد. دو واجب است عتق رقبه است و عتق رقبه مومنه است ممکن است از قبیل واجب فی واجب باشد. قول چهارم عبارت از این است که بگوییم در صورت احتمال تعدد حکم، تکلیف دو تا باشد به نحو مستقل. دو تکلیف مستقل وجود داشته باشد. هرچند به ظاهر این دو تکلیف وحدت سنخی دارد، وحدت سنخی تعدد را از بین نمی برد. وحدت شخصی با تعدد تنافی دارد، وحدت سنخی با تعدد تنافی ندارد. مثل اینکه مولی بگوید برای من آب بیاور، ائتنی ماء، دو بار بگوید آب برای من بیاور اما در بار اول می فرماید آب برای من بیاور، منظورش آب برای شستشوی لباسش است. مورد دوم که می گوید برایم آب بیاور منظورش آب شرب و نوشیدنی است. ما در اینجا می بینیم که دو تکلیف مستقل است و ادغام و حمل معنا ندارد. بنابراین ممکن است مطلق و مقید به شکل دو تا تکلیف مستقل باشد که هیچ جایی برای حمل نیست.

ص: ۶۰۰

سوال:

پاسخ: در بیان قرینه وجود دارد، «جئنی بماء» و «جئنی بماء بارد» قرینه وجود دارد که منظور از ماء اول ماء برای شستشو است و منظور از ماء دوم شرب است. صورت مطلق و مقید باشد. ما صورت مطلق و مقیدش را کنار گذاشتیم چون گفتیم این قول چهارم اصلا تعدد واجب است، هر دو از هم دیگر جداست. یک ماء می بینیم برای غسل است ماء دیگر برای شرب است، دو تا تکلیف جدا از هم است، اصلا مقید و مطلقی نیست. بر فرض که گفته بشود جئنی بماء بارد شکل تقیید ندارد بلکه شکل تعیین در مطلوب است که مطلوب ما ماء بارد است برای شرب است، تقیید آب مطلق نیست. دو تا تکلیف مستقل است. چهار تا قول گفته شد. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در بررسی می فرماید: قول دوم که خلاف ظاهر است، چون امر ظهور در وجوب دارد، اگر حمل به افضل افراد بکنیم نتیجه اش این است که امر را حمل به استحباب بکنیم. یک نکته را در نظر داشته باشید که نظر ایشان در دلالت امر بر وجوب چه بود. اینجا می فرماید اگر قرینه نباشد امر ظهور در وجوب دارد. در آنجا ظهور تنها نبود ظهورش با کمک گرفتن از قانون عبودیت و مولویت. اینجا دیگر آن قانون را به کار نبرده و می فرماید ظهور بر وجوب دارد. شاید یک خصوصیت از قلم افتاده. اگر حمل به افضل افراد بکنیم خلاف ظاهر می شود. اما صورت سوم که واجبٌ فی واجبٍ، محقق نائینی هم این اشکال را جواب داده است مختصر و روشن تر و سید طولانی تر. محقق نائینی می فرماید: اولاً حمل به واجبٌ فی واجبٍ خیلی بعید است و ثانیا نادر است و در مطلق و مقید نیست. و ثانیاً واجب فی واجب دو تا بیانی است در شکل ظرف و مظروف. صلاه واجب جداست و نذر واجب جداست، اگر تعلق گرفت به صلاه نسبت هم اعم و اخص من وجه است. وقتی تعلق بگیرد جمع می شود. نذر هم است و نماز هم است. این واجب فی واجب اصل طبیعت بیان و اصل صیاغت و ساختار بیان با مطلق و مقید فرق دارد. آنجا نسبت اعم و اخص من وجه است و اینجا اعم و اخص مطلق است. دو تا با هم فرق می کند از دو وادی است. بحث ما درباره مطلق و مقید است نه درباره دو واجبی که ظرف و مظروف بشود. اما قسم چهارم که دو واجب مستقل باشد، دو واجب مستقل مونه جداگانه دارد هر کدام دلیلی دارد و مدلول جدا برای خود، فقط یک وحدت سنخی دارد هر دو آب است نه اینکه با هم ارتباطی داشته باشد که یکی دیگری را تقیید کند. اگر ارتباط تقیید و اطلاق نیست بین دو واجب مستقل. یک مقارنه از حیث وحدت سنخیه متعلق است. بنابراین قول چهارم هم از بحث بیرون است، متعین می شود قول اول که حمل مطلق بر مقید باشد. مطلق بر مقید حمل می شود بلا اشکال. اما تا آنجایی که قطعاً تعدد حکم از خارج احراز نشود، پس یا وحدت تکلیف باشد یا وحدت احتمالی تکلیف به عبارت دیگر تعدد احتمالی ضرر ندارد. این تمام اقوال و صور بود نسبت به صورت اول که مطلق دلالتش بر مدلول به نحو صرف الوجود باشد. اما اگر مطلق دلالتش بر مطلوب به نحو مطلق الوجود باشد، در اینجا دو قول وجود دارد که برای جلسه فردا ان شاء الله.

رأی سید الخویی در حمل مطلق بر مقید ۹۴/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رأی سید الخویی در حمل مطلق بر مقید

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه حمل مطلق بر مقید را مفصل بحث می کنند. قسمتی را گفتیم که خلاصه اش این بود که می فرمایند: مقید و مطلق دو صورت دارد: صورت اول آن است که منظور از مطلق صرف الوجود باشد که شرح آن را دادیم در صورتی که مطلق و مقید ایجابی و سلبی باشد متسالم علیه است حمل مطلق بر مقید. و در صورتی که هر دو ایجابی باشد بنابر تحقیق حمل مطلق بر مقید است. اما صورت دوم که مطلق در شکل مطلق الوجود باشد مثل «احل الله البیع» که مطلق منحل می شود به انحلال افراد، در حقیقت مفهوم انحلالی است. بیع برای هر بیعی که شرائط عرفی بیع داشته باشد یک بیع است و یک موضوع و یک حکم. در این صورت می فرماید: اگر مطلق و مقید در شکل ایجاب و سلب باشد، باز هم شبهه ای در حمل نیست که مطلق بر مقید حمل می شود و صرف این مسئله مقیدی که مخالف مطلق باشد، حدود مطلق را تعیین می کند. معین الحد است، از آغاز و وضعیت آن پیداست و جایی برای بحث وجود ندارد. بنابراین مقید در این فرض مکمل است منضماً بعد از اضافه مقید معنای مطلق مشخص می شود. اما اگر مطلق و مقید ایجابین باشد مثل «فی الغنم زکاه» و «فی الغنم السائمه زکاه» اگر هر دو ایجابین باشد برخورد ابتدایی این بود که بین مثبتین تنافی نیست. در اینجا دو قول وجود دارد: قول اول این است که حمل شود مطلق بر مقید که مختار محققین است. و قول دوم این است که گفته شود حملی نیست، باید مقید را به افضل افراد تطبیق بدهیم و مطلق هم به قوت خودش باقی باشد. فرق بین حمل مطلق بر مقید و حمل بر افضل الافراد این است که در حمل مطلق بر مقید مطلق از بین می رود، مطلق بما هو مطلق کارایی ندارد. اما در حمل لفظ یا مفهوم بر افضل الافراد مطلق به قوت خودش باقی است ولی محدوده مقید محدوده افضل الافراد است. پس از این توضیح گفته می شود که در این مورد که از یک سو می بینیم مراد از مطلق مطلق الوجود بود و از طرف دیگر هم حمل بر افضل الافراد امکان داشت، نکته سوم که سرّ اصلی برای حمل افضل الافراد است این است که تنافی وجود ندارد. چون سرّ حمل تنافی بود، تنافی وجود ندارد. مراد از مفهوم مطلق مطلق الوجود است، غنم بما هو غنم هم زکات دارد غنم سائمه هم زکات دارد، تنافی در کار نیست. مطلق الوجود مدلول مطلق است برای همه این موارد می تواند مطلق صدق کند و مقید هم جای خودش را داشته باشد. منتها با ورود مقید حمل بر افضل الافراد می شود. لذا اگر از خارج دلیل نداشته باشیم می گوییم «فی الغنم» هم مطلقا زکات است و «فی الغنم السائمه» هم زکات است. مانعی ندارد، تنافی وجود ندارد و مدلول مطلق هم مطلق الوجود است و انحلالی. (۱)

ص: ۶۰۲

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۳۷۵.

سوال:

پاسخ: ملاک افضلیت سائمه نص است، ما از نصف کشف می کنیم افضل است. و افضلیت از دلیلش پیداست. منتها حکمت و فلسفه را اگر بخواهید بگویید ما یک قانون داشتیم و آن گفتیم امر کشف می کنیم از وجود ملاک. و امر نمی تواند کشف کند از تعیین ملاک. ملاک را نمی دانیم اما اگر استحسانا می خواهید توجیه بکنید رجاء می گوییم غنم سائمه چون که زحمتش کمتر است و سرپرستی آن آسان تر است. سائمه صحرا چر است و علف در داخل حرز و محوطه ای که غنم نگهداری می شود نیاز به جمع کردن و تدارک علف ندارند، صحرا می روند و علف می خورند و بر می گردند، چون خیلی سهل المونه است لذا استحساناً گفته می شود که این اولی است که زکاتش را بدهد، خرجی ندارد. مومنه هم که فلسفه آن معلوم است که آزاد کردن مومن خیلی بهتر از آزاد کردن رقبه کافر باشد. اینها استحسانات باشد البته در مومنه کشف ملاک تقریبا ممکن است. گفته بودیم در احکام تعبدیه و تکلیفیه کشف ملاک به طور مشخص در اختیار ما نیست ولی احیانا به طور نادر از قرائن یا ادله خارجیه امکان دارد ولی در نهایت ندرت. ولی در احکام وضعیه که قانونی است فلسفه حکم قابل کشف است. مثلاً طهارت را می دانیم ازاله نجاست است، نظافت است. وجود ملاک قطعا قابل کشف است و این جزء اقتضاءات مکتب عدلیه است اما تعیین ملاک برای ما قابل کشف نیست.

مطلق حمل بر مقید می شود در صورت ایجابیین

گفتیم قسمتی از صاحبنظران فرموده اند اگر مراد از مطلق مطلق الوجود بود و مقید و مطلق ایجابیین بودند، دلیلی بر حمل وجود ندارد. بلکه حمل بر افضل الافراد زمینه دارد.

ص: ۶۰۳

سیدنا الاستاد می فرماید این توجیه درست است اما اشکال و مانعی که اینجا وجود دارد که نمی توانیم این توجیه را بپذیریم این است که در مثل چنین مورد قضیه از قضایای وصفیه است و مفهوم وصف مطرح می شود. پس از که مفهوم وصف مطرح شد، براساس اقتضای مفهوم باید مطلق حمل بشود به مقید. اگر مفهوم وصف نبود امکان داشت که بگوییم حمل بشود بر افضل افراد. درباره مفهوم وصف گفته بودیم که سیدنا الاستاد درباره مفهوم وصف تفصیل قائل است. و گفتیم که مفهوم شرط علی المشهور مفهوم دارد و غیر مشهور مفهوم ندارد. و مفهوم وصف علی المشهور مفهوم ندارد و بر مسلک غیر مشهور مفهوم دارد. و گفته بودیم که حصر قطعا مفهوم دارد و لقب قطعا مفهوم ندارد. درباره مفهوم وصف سیدنا الاستاد می فرماید: اگر وصف در مقام رفع توهم قرار بگیرد، سائل توهمی داشته باشد مثلا با آب بحر که ملاحت دارد و شور است، و به خاطر شدت شوری که دارد ممکن است با آن نشود وضو گرفت، در ذهن سائل توهم بود، امام علیه السلام برای رفع توهم فرمود «یجوز الوضو بالماء» بار دیگر فرمود «یجوز الوضو بماء البحر». اینجا جایی برای تقیید نیست، چون اینگونه وصف که بحر وصف بود برای ماء، مفهوم ندارد رفع توهم است. اگر وصف در مقام رفع توهم بود زمینه برای مفهوم وجود ندارد. اما اگر وصف در مقام توهم نبود، مثلا گفت «اکرم العالم الهاشمی»، یا «اکرم زیدا العالم» در اینجا وصفی آمده است برای موصوف این وصف را اگر ما در نظر نگیریم و بگوییم «اکرم زیدا العالم» فرق نمی کند که زید عالم باشد یا زید غیر عالم باشد. در اینجا ذکر وصف در کلام مولی لغو می شود. اما اگر بگوییم «زیدا العالم» عالم تاثیرگذار است از لغویت می آید بیرون و کلام دیگر لغو نیست. زید با قید عالم متعلق حکم است، و نتیجه آن می شود مفهوم. یعنی این طبیعت اطلاق ندارد هر زیدی، یا «اکرم رجل العالم» نتیجه این می شود که این طبیعت مطلق نیست، یعنی مطلوب مولی مطلق طبیعت نیست بلکه حصه خاصی از این طبیعت مطلوب مولی است، آن رجل عالم. پس از آنکه آن حصه خاص مطلوب مولی بود به طور طبیعی ما بقی مطلوب مولی نیست. مفهوم وصف مثل مفهوم شرط انتفاء عند الانتفاء نیست بلکه مفهوم وصف این است که حدود مطلوب مولی مشخص می شود که حصه خاصی است و ما زاد بر آن دلیل ندارد و حکم از سوی شرع برای آن وارد نشده است. بنابراین با این شرحی که داده شد در مطلق و مقیدی که ایجابیین باشد مثل «فی الغنم زکاه» و «فی الغنم السائمه زکاه» مفهوم وصف مطرح است و مقتضای مفهوم وصف که در مقام توهم نباشد اجتنابا عن اللغویه این می شود که مطلوب مولی طبیعت مطلقه نیست بلکه حصه خاصه من الطبیعه که همان غنم سائمه باشد. پس همان غنم سائمه امر دارد و مطلق غنم امر و مطلوبیت ندارد. و با توجه به مفهوم وصف طبیعتاً در مثل چنین مورد مطلق حمل بر مقید می شود.

حمل مطلق بر مقید در مستحبات و چهار صورت آن

در تتمه می فرمایـد: توضـیحی درباره قضـیه حمل مطلق بر مقیـد نسبت به مسـتحبات. در بیان محقق خراسانی مطلب آمده بود ولی به شـکل اجمـال، سیدنا الاسـتاد این مطلب را به طور مشـروح بیان میکنـد. مسـئله این است که سوالی مطرح می شود که مطلق و مقیـد در واجبـات که عملیـات حمل در آن مطرح بود به جهت اینکه تنافی بین مطلق و مقیـد وجود داشت، درست در مسـتحبات هم همین کـار وجود دارد. چون در مسـتحبات هم مطلق داریم و مقیـد داریم. و تنـافی داریم. منتهـا تنافی در سـطح خودش است، آنجـا در واجبات تنافی درسـطح الزام بود و اینجا غیر الزامی است. در هر صورت تنافی وجود دارد و بایـد حمل بشود. اما اینکه فقهاء یا مشهور می گویند که عملیات حمل مطلق بر مقید در مستحبات راه ندارد چه وجهی دارد؟ دلیلی ندارد همـانگونه که در واجبـات حمل مطلق بر مقیـد وجه داشت در مستحبات هم بایـد همان وجه را داشـته باشـد که دارد. چه فرق دارد که چنین تفکیکی از سوی صاحبنظران اعلام شده است؟ سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مسئله مستحبات را شرح می دهـد که از این قرار است، می فرمایـد: مطلق و مقیـد در مسـتحبات به چهار صورت است که صورت پنجم نـدارد. صورت اول این است که مقید به لسان قضـیه شـرطیه باشد یعنی مفهوم داشـته باشد آن هم در شـکل مفهوم شـرط.مثلا در یک روایتی آمـده باشـد که نماز یازده رکعت است این یک دلیلی است از ادله مسـتحبات. در دلیل دیگر آمـده باشـد که نماز شب بعد از نصف شب بایـد خوانده شود. این دو تا دلیل، پس از این ما این دو دلیل را که با هم جمع کنیم مفاد قضـیه شـرطیه در می آید به این معنا که ترکیب و انضـمام این دو بیان می توانیم بگوییم که اگر نماز شب خوانـدیـد بعد از نصف شب بخوانید. و مفهوم شرط هم که طبق مشـهور بلکه می شود بگوییم که مورد اجمـاع است. یک نکته اش این است که صاحبنظران مفهوم شـرط را در اصول مورد نقـد و اشـکال قرار می دهنـد اما در فقه که می رسـند حتی در نصوص و در روایات دیده ایم که مفهوم شـرط یک مطلب مسـلمی است. نکته دوم هم این بود که گفتیم در مورد مفهوم شرط آیه نبأ را ذکر می کند و در آیه نبأ اشکال می کننـد به طور متعـدد اما نکته اش این است که تمام کسانی که قائل به مفهوم شـرط است در بحث مفهوم شـرط این آیه را می آورد. و نکته دوم آن این است که این آیه براسـاس فهم عرفی و ظهور عرفی اش اعلام میکنـد مفهوم شـرط را. آن اشـکالاتی که در اصـول نسـبت به این آیه گرفته می شـود دقیقـاً از آن دقت هـای عقلیه است که برای آن دقت هـای عقلیه در فقه جـایی وجود نـدارد. لـذا اگر بگوییم که منبع اصـلی برای وجود مفهوم شـرط آیه نبأ است بالاجماع، خلاف نگفته ایم. قضـیه صورت اول از چهار صورتی که در مسـتحبات قابل تصور است، ترکیب مطلق و مقید در شکل قضیه شرطیه در می آید. پس از که در شکـل قضـیه شـرطیه در بیایـد مفهوم دارد. و نتیجه داشـتن مفهوم حمـل مطلق بر مقیـد. پس در صورت اول از صور چهارگانه اعلام می شود که هرچند مسـتحبات است ولی حمل مطلق بر مقید درست است. صورت دوم که مطلق و مقید در مستحبات به شکل ایجاب و سلب باشد. مثلا یک دلیلی آمده است که اقامه قبل از نماز مستحب است، دلیل دیگری آمده است که اقامه در حال جلوس و در حال حدث درست نیست. مقید و مطلق ایجاب و سـلب شد. مطلقا اقامه تقیید شد که در حال جلوس درسـت نیست.

دو قسم ارشاد

می فرمایـد: در اینجـا به این نکته تـوجه کنیـد و آن این است که اوامر و نـواهی که متعلـق باشـد به اجزاء و وصـف وجـودی و عدمی عبادات ارشاد به مانعیت و شرطیت است.

ارشاد به مانع

در اینجا نهی ای که آمـده است از اقامه در حال جلوس ارشاد به مانعیت است. پس اقامه در حال جلوس مانع دارد، بعـد از این اقـامه را محـدود می کنـد و این هم نوع دیگر حمل مطلق بر مقیـد است. با یک نکته که گاهی مطلق حمل می شود بر مقیـد و گاهی مطلق مقید را محدود می کند که نتیجه آن می شود حمل مطلق بر مقید.

ارشاد به شرط

یـک نکتـه ای هم قابـل تکرار است که ارشـاد که خوانـده بودیـد ارشـاد به سـوی حکم عقـل داریم و این ارشـاد به مـانعیت و شرطیت چه می شود؟ جوابش را دادیم که ارشـاد به حکم عقـل و ارشـاد به حکم عقلاـء. اینجـا ارشـاد از قبیـل ارشاد به حکم عقلاء است. یک وصف را که عـدمی اعلام بکنـد، یک وصف را که وجودی اعلام بکند درباره یک عبادت عقلاء انتزاع می کنند که این شـرط باشد یا این مانع باشد. ارشاد به مانعیت و یا شـرطیت است. قسم سوم مطلق و مقید مسـتحب عبارت است از مطلق و مقیـدی که امر به مقیـد متعلق باشـد به تقییـد نه به قیـد. تقییـد رابطه بین قید و مقید است نه خود قید. امر به مقید متعلق باشـد به تقیید. مثلا یک نصـی آمده است که اقامه مسـتحب است نص دیگر آمده است که اقامه در حال قیام باید انجام بشود، این امری که به این مقیـد است که «اقم فی حال القیام» این امر در حقیقت متعلق است به آن تقیید، آن رابطه ای که بین اقامه و انجام آن است. در حقیقت به رابطه قیـد و مقیـد تعلق می گیرد این امر. پس از که امر تعلق گرفت به تقیید که این اقامه ای که آمـده مسـتحب و این امری که می گویـد اقامه را در حال قیام انجام بـده، حال قیام قید است و خود اقامه مقید است، رابطه بین اقامه و وصف قیام این رابطه تقییـد است. اینکه می گوید شـما اقامه را در حال قیام انجام بدهید امر متعلق است به خود تقیید و آن رابطه ای که بین اقـامه و قیـام است. در این صورت هم سیدنا می فرمایـد جـایی برای حمـل مطلق بر مقیـد وجود دارد. در اینجا این امر ارشاد به شـرطیت دارد، بعد از که ارشاد به شـرطیت داشت قیام را شرط اعلام میکند برای انجام اقامه و بعد از که قیـام شـرطش بشود حال قیام محـدود می شود. محـدود شـدن مطلق به یک قیـد و شـرط یعنی حمل مطلق بر مقیـد. اما صورت چهـارم عبـارت است از امر به مقیـد متعلق باشـد به خود قیـد نه به تقییـد. مثـل اینکه بگوییم زیارت امام حسین علیه الصـلاه و السـلام مستحب است همیشه ولی بعدنصوص دیگر بیاید زیارت عرفه و زیارت شب های جمعه و زیارت نیمه شعبان و اربعین، اینجـا می فرمایـد: در این صورت یعنی صورت چهـارم که دلیـل مقیـد در حقیقت امری دارد که آن امر تعلق می گیرد به خود قیـد نه به تقییـد. در این صورت می شود حمل بر افضل افراد کرد و الزامی نـداریم که مطلق را بر مقید حمل کنیم، چون مطلق به قوت خودش باقی است و عرفه و اربعین افضل الافراد به حساب می آیـد. و هیـچ مانعی نـدارد. مانع اصـلی ما تنافی بود، می بینیم اینجا تنافی نیست. زیارت سـید الشـهداء در همه ایام قابل عمل است و منحل می شود و از سوی دیگر الزام هم نـدارد که اضـداد وجـودی خـودش را نفی کنـد. اگر الزام داشـت اضـداد وجـودی را نفی می کرد، الزام هم که نـدارد، در بقیه ایـام هم مسـتحب است منتها در عرفه و اربعین مثلا افضل الافراد است. در نتیجه در مسـتحبات بر خلاف آنچه صاحبنظران گفته انـد که

جایی بر حمل مطلق بر مقید نیست، در سه صورت جا برای حمل مطلق بر مقید وجود دارد اما در صورت چهارم حمل مطلق بر مقید درست نیست بلکه حمل می شود بر افضل افراد.

ص: ۶۰۶

بررسی حمل مطلق بر مقید در احکام وضعیه ۹۴/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی حمل مطلق بر مقید در احکام وضعیه

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حمل مطلق بر مقید در احکام تکلیفیه عند الفقهاء درست است و این مطلب را فقهاء و صاحبنظران تایید می کنند. اما در احکام وضعیه که در حقیقت حکم انحلالی است، گفته می شود که حمل مطلق بر مقید در کار نیست. اگر گفته شود «احل الله البیع» یا سبب انتقال ملکیت بیع است و به نص دیگر گفته شود که سبب انتقال ملکیت بیع بالغین است، می شود هر دو را مورد عمل قرار داد و تنافی نیست. که علی الاجمال گفته می شود بین مثبتین تنافی نیست و اگر مطلوب بیان صرف الوجود نباشد، عامل تنافی وجود ندارد. بعد از که این مسئله را مطرح می فرمایند، اشکال و سوالی را در این زمینه بیان می کنند که باید مطالبه دلیل بشود. به چه دلیل در احکام تکلیفیه حمل درست است و در احکام وضعیه حمل درست نیست. در این جهت همان شرحی که در ابتداء دادیم می تواند در مقام در مقام مطالبه دلیل ارائه شود. (۱)

عدم فرق در احکام تکلیفیه و وضعیه به نظر محقق خراسانی

اما محقق خراسانی به تبعیت از شیخ انصاری قدس الله سرّهما می فرماید: بین احکام تکلیفیه و احکام وضعیه درباره حمل مطلق بر مقید فرقی وجود ندارد. منتها عملیات حمل فرق می کند که شاید به وسیله این فرقی که در عملیات دیده می شود جمعی اعلام کرده باشند که حمل مطلق بر مقید در احکام وضعیه جا ندارد.

ص: ۶۰۷

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج۱، ص۲۲۴ .

قاعده تعیین و تخییر و احترازیه

و آن فرق از این قرار است که در احکام تکلیفیه مثل اعتق رقبه می بینیم امر دائر است بین اخذ به مدلول مطلق یا به واجب علی التعیین. در اینجا می بینیم که مضافا بر وجوهی که اشاره شد قبلا، قاعده خاصی هم داریم که اگر امر دائر بشود بین تخییر و تعیین، تعیین مقدم است. سرّ آن این است که تعیین علی أی حال حجیت و اعتبار دارد و اما عدل تخییری با بودن عدل تعیینی مشکوک الحجیه می شود و ما در اصول خواندیم که شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. مثال معروفی که در این باره گفته می شود تقلید مجتهد و تقلید اعلم است. ما براساس وجوب تقلید می گوییم تقلید از مجتهد واجب است. این اطلاق دارد و دلیل دیگر هم می گوید تقلید اعلم واجب است. دلیل ما اینجا آن قدر متیقن است که می گوییم اعلم واجب است. در اینجا امر دائر است بین اینکه به مدلول مطلق عمل کنید، هر کسی که مجتهد بود تقلید کنی، فقط اجتهاد کافی است. و یا مضافا بر اجتهاد باید اعلم هم باشد. می دانیم به مقتضای قاعده، قاعده رجوع جاهل به عالم و قاعده تعیین و تخییر تقلید

اعلم قطعاً درست است علی التعیین. و اما تقلید غیر اعلم درست است طبق قاعده رجوع جاهل به عالم یا درست نیست، با بودن فرد علی التعیین یعنی اعلم شک در حجیت فتوای غیر اعلم به وجود می آید و شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. بنابراین تقلید اعلم علی التعیین واجب است. با توجه به این نکته که برای شما گفته شد، محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در عملیات حمل فرق بین تکلیف و وضع وجود ندارد منتها شکل عملیات فرق می کند. در تکلیف به آن شکل بود که گفتیم که دوران بین اطلاق و اخذ به واجب علی التعیین. اما در وضع امر دائر است بین اینکه اخذ به اطلاق بکنیم یا اخذ به مقید داشته باشیم. در مرحله مقید که می رسیم یک قاعده دیگر را هم در نظر بگیریم و آن این است که قاعده در قید این است احترازی باشد، اصل در قید احترازی بودن است. بنابراین مقید که قیدی داشت و اصل در قید هم احترازی بود زمینه را فراهم می کند برای حمل مطلق بر مقید. راه دیگر باقی نمی ماند بجز اینکه حمل کنیم مطلق بر مقید. بنابراین با این توجیهی که ایشان داشت با تبعیت از شیخ انصاری این نتیجه به دست آمد که درباره حمل مطلق بر مقید فرق بین احکام تکلیفیه و احکام وضعیه نمی بینیم.

سوال:

پاسخ: اصـل در قیـد احترازی است، برای اینکه قیـد غالبی خلاف متعارف است و اگر به نـدرت اتفاق بیافتـد لا بأس به و اگر کثرت داشـته باشـد خلاف بلاغت است. بنابراین مقتضای طبیعت اصـلی قید این است که احترازی باشد. این مطلب هم اصولی است و هم بلاغی. این مطلب که کامل شد، عنوان دیگری را مطرح می کند محقق خراسانی،

بررسی نتایج مقدمات حکمت

محقق خراسـانی می فرمایـد: مقتضـای مطلقـات حکمت مختلف است. این یکی از عنـاوینی است که ایشـان آورده انـد و جزء عنوان هـای قابـل توجه بحث مـاست. بـدانیم اصل مقـدمات حکمت ثابتات است در اصول. مقـدمه فرق نمی کنـد که یک جا مقدمه چیزی باشد و جای دیگر مقدمه چیز دیگر باشد. مقدمات حکمت از ثابتات است اما نتایج به اعتبار مقام های مختلف یا به اعتبـار موقعیت هـا فرق می کنـد. به طور کلی طبق بیان محقق خراسانی نتائـج مقـدمات حکمت به سه صورت متصور است: صورت اول در احکام تکلیفیه نتیجه مقـدمات حکمت عبارت است از عموم بدلی در احکام تکلیفیه. در عموم بدلی مصداق و امتثال به صرف الوجود که ناقض العدم است، محقق می شود. چرا در احکام تکلیفیه یا در باب تکلیف مقدمات حکمت نتیجه اش عموم بـدلی است. یک اطلاق است مربوط به حکم تکلیفی و آن اطلاق پشـتوانه اش مقـدمات حکمت است و آن مقـدمه حکمت نتیجه اش می شود عموم بدلی.

سه قسم اهمال و اجمال، عموم شمولی و عموم بدلی

چـون که نـتیجه از سه صـورت بیرون نیست. ۱. اهمـال و اجمال، مجامله می کنـد. ۲. عموم شـمولی، ۳. عموم بـدلی، صورت چهـارمی نـداریم. امـا صورت اول که اهمال و اجمال باشـد راهی نـدارد. چون مطلق است و مقـدمات حکمت دارد، مولی در مقـام بیـان است نه در مقـام اهمـال و اجمـال. و امـا عموم شـمولی که به تعبیر محقق خراسـانی سه تا تعبری اینجا بکار می رود شمولی، استیعـابی، اسـتغراقی. چرا اسـتغراقی نیست؟ برای اینکه طلب طبیعت است و طبیعت به وسـیله اولین فرد اتیان می شود، اجتزاء می آیـد. بعـد از اجتزاء به انجام اولین فرد دیگر زمینه برای شـمول و استیعاب وجود ندارد. این وجه دو منظوره بود یک منظور استیعاب و عموم شمولی را کنار زد و منظور دیگر عموم بدلی را ثابت ساخت. و اما صورت دوم نتایج مقدمات حکمت در احکام وضعیه، در اینجا گفته می شود که نتیجه عموم استیعابی است یا عموم شمولی. اهمال و اجمال معنا ندارد چون مولی در مقام بیان است. و تکلیف در اینجا یعنی اکتفاء به فرد خاص به یک مورد هم زمینه ندارد. مناسـبتی با وضع ندارد. بعضی از شراح گفته اند منظور از عدم مناسـبت با وضع این است که وضع مثل احل الله البیع در مقام امتنان است که در متن آمده اسـت لا یناسب المقام. وضع در مقام امتنان است اگر استیعاب نداشـته باشد امتنانی نمی شود. به این معنا که یک مورد فقط بیع جایز باشد دیگر محدود بشود خلاف امتنان است. اما توجیه درست آن این است که وضع یک امر قانونی است، عام البلوی است. و برای ملاک و مصـلحتی که جعل شـده است آن ملاک و مصـلحت در معیشت مردم دخیل است. از این رو نفوذ دارد در بستر زنـدگی، بایـد بیع باشد اجاره باشد جعاله باشد مضاربه باشد تا زندگی رونقش را داشـته باشد. اگر قطع شود مناسـبت ندارد با وضع. بنابراین یتعین که مـدلول مطلق در صورتی که مطلق وضـعی باشد صـرف الوجود نیست و عموم بدلی نیست بلکه عموم شمولی است. صورت سوم می فرمایـد: نتیجه مقـدمات حکمت گـاهی تعیین قسم خاص می شود. این تعیین قسم خاص نه زیر

مجموعه بـدلی است و نه زیر مجموعه شـمولی. به تعـبیر خود محقق خراسـانی این قسم را عنوان کرده است که نـتیجه مقـدمه حکمت تعیین قسم خـاص می شود. این صورت سوم را می فرمایـد در مقتضـای امر است، مقتضای اطلاق در امر این است که نفسی واجب، نفسی عینی تعیینی باشد. برای اینکه می فرماید: غیریت در مقابل نفسی و کفائی در برابر عینی و تخییری در برابر تعیینی مونه زائـدی می طلبـد نیاز به دلیل اضافی دارد. بنابراین صورت سوم این شـد که مقتضای مقـدمات حکمت در صورت سوم همـان مقـدمه حکمتی است که درباره امر به وجوب اقتضاء می دارد نفسـیت و عینیت و تعیینیت را. این سه صورت کامل شد.

ص: ۶۰۹

نظر سید الخوئی

تکمله ای از بیـان سـیدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه در اینجا اضافه کنیم می فرمایـد: نکته قابل ذکر این است که گفته شـد مطلق و اطلاق رفض القیـد است، قیـد را بایـد رفض کنیم و برداریم. اما نتیجه مقدمات حکمت به اعتبار مقامات فرق می کند. (۱) که در بحث نـواهی گفـتیم که امر و نهی فرق نمی کنـد. هر دو متعلـق به طـبیعت است. و مقـدمه حکمت نسبت به هر دو همان نظر واحـدی دارد یعنی نظرش به طبیعت است. امر هم متعلق به طبیعت است و نهی هم متعلق به طبیعت است. و مقـدمات حکمت هم اطلاـق به وجود می آورد، مقتضـای اطلاـق این است که طبیعت انجـام بگیرد. چون طبیعت مطلوب است در امر و در نهی با اختلاف ایجاب و سـلب. و اما در مقام عمل که نتیجه فرق می کنـد به وسـیله خصوصـیتی است که آنجا وجود دارد. آنجـا یـک خصوصـیتی است که آن خصوصـیت باعث می شود که در امر امتثال طبیعت باول فرد انجام بگیرد و در نهی ترک طبیعت به وسـیله ترک جمیع و تمام افراد صورت می گیرد. و اما در خصوصیت می بینیم که انجام طبیعت و ترک طبیعت یک واقعیت است، خصوصیت یعنی واقعیت مربوط به ایجاد و خصوصیت در نهی یعنی واقعیت مربوط به ترک. دو تا واقعیتی است که نه جعلی است و نه قـابلیت جعـل در آنجـا وجـود دارد و نه تصـرفی امکـان دارد. طـبیعت انجـام بشـود، طبق واقع عینی و به ضرورت وجـدان. فرق است بین شـهادت وجدان و ضـرورت وجدان. شـهادت وجدان تحقیق میدانی است، ضـرورت وجدانی واقعیت تکـوینی است. شـهادت وجـدان تحقیق میـدانی است که نمونه هـایی در خـارج می بینیم. بالضـروره وجـدان در انجـام طبیعت واقعیت تکوینی این است که به شـما می گویـد آب بخورید، واقعیت تکوینی چیست؟ یک اسـتکان آب خوردید طبق واقعیت تکوینی این عمل انجام شـده است. طبیعت ایجاد شده است. و اما اگر به شـما گفته شد آب میل نکنید، از این اسـتکان آب میـل نکرد از آن آب شـیر آب میـل نکرد، بالاـخره تـا اینجـا هر کجـا این آب هـای آمـاده بود میل نکرد ولی اتاق مطالعه خودش رفت موقعی که مشـغول مطـالعه شـد لیوان آب کنـارش بود آب را میل کرد. ترک طبیعت به عمل نیامـده است. ترک طبیعت به حسب واقع به ضـرورت وجـدان وقتی محقق می شود که تمام افراد را ترکش بکنیـد. و این نتیجه ای که در مقدمات حکمت دیـده می شود براسـاس آن خصوصیت است. تـا اینجـا اختلاـف نتائـج که درباره مقـدمات حکمت گفته شـد را بیان کردیم. اما تتمه بحث در نکات تکمیلی مربوط به حمل مطلق بر مقید و جمع بندی برای فردا ان شاء الله.

ص: ۶۱۰

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۳۸۵.

شرح ویژگی های مطلق و عام و اقسام مطلق ۹۴/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرح ویژگی های مطلق و عام و اقسام مطلق

برای اینکه بحث مطلق کامل بشود و خصوصیات پراکنده ای که درباره مطلق و عام آمده است یک جا جمع بشود، مناسب است خصوصیات این دو عنوان را بیان بکنیم و آنگاه اقسام مطلق هم که جایی مثل عام تدوین نشده، چند قسمی که بیان شده پراکنده است، آن را هم مجموعا در یک جا برای شما عرضه بداریم. از تعریف شروع کنیم، تعریف عام شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «العام هو الکلام المستغرق لجمیع افراده» (۱) و محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که در ورود بحث عام تعاریف را مورد نقد قرار می دهد، می گوید تعاریف لفظیه است و تعریف حقیقی نیست، در فراز بعدی می فرماید: عام معنایش همان «الشمول لجمیع افراده» است. اما مطلق را که تعریف کردیم که لفظی بود ما دلّ علی شائع فی جنسه، این تعریف ثبت شده بود قوانین الاصول و مطارح الانظار و کفایه الاصول، یک عبارت تقریبا آمده بود که «ما دلّ علی شائع فی جنسه». این دو تا تعریف را کنار هم بگذاریم یک فرق هایی استفاده می شود. خصوصیت دوم که عموم عام بالوضع است و شمول در اطلاق به وسیله مقدمات حکمت است. خصوصیت سوم: ظهور فرق می کند همان که در بیان محقق نائینی خواندیم که ظهور دو قسم بود: ظهور وضعی و ظهور اطلاقی. در عام ظهور وضعی وجود دارد و در مطلق ظهور اطلاقی. چهارم: درباره اطلاق کلمه انصراف به کار می رود و درباره عام کلمه ظهور بکار می رود. پنجم: درباره عام شمول افراد کاربرد دارد و در مطلق شمول نسبت به حصص. اگر در عام بگوییم یک فرد مشابه آن را در مطلق می گوییم یک حصه، و اگر در عام بگوییم افراد در مطلق می گوییم حصص. ششم: متعلق مطلق طبیعت ساریه است یا طبیعت مهمله و متعلق در عام همه افراد است. هفتم: در عام و خاص تخصیص مربوط می شود به حکم و در مطلق تخصیص مربوط می شود به موضوع. «احل الله البیع» مطلق است «نهی النبی عن البیع الغرری» موضوع را مقید کرد. پس قید در مطلق متوجه موضوع می شود و تحدید از سوی مخصص مربوط به حکم می شود. «اکرم العلماء» تخصیص «لا تکرم الفساق منهم» وجوب اکرام را از علمای فساق را رفع کرد. هشتم: شمول در عام از جهت لفظ است در حقیقت و شمول و فراگیری در مطلق در حقیقت از جهت معناست. نهم: تخصیص مربوط به عام می شود و تخصیص مربوط به مطلق. دهم: شیخ انصاری می فرماید: در تخصیص و تقیید فرق است بین عام و مطلق. تخصیص حدّ دارد یعنی باید بیشتر نباشد می گوییم تخصیص اکثر قبیح یا مستهجن است. و در مطلق تقیید حد ندارد تا یک فرد هم بماند تقیید کنید. چون خود لفظ مطلق سعه ذاتی ندارد تا استهجان به وجود بیاید. خود لفظ با فرد واحد هم قابل تطبیق است. ولی در عام لفظ سعه دارد، آن سعه را بگیریم تخصیص بدهیم تخصیص بدهیم تا اینکه معنای اندکی برایش باقی بگذاریم مستهجن است. یک تبصره داشتیم که اگر فرد باقی مانده تحت عام اهمیتی داشته باشد اکثر اگر بیرون برود آن واحد همین که در عرف می گوییم واحد کألف، این در حقیقت واحد کالف است که باقی مانده. یک فرد حتی یا اقلی باقی مانده ولی اقلی که از نظر اهمیت واحد کألف است (۲) . یازدهم: فرقی را شهید در تمهید القواعد ذکر می کند می فرماید: عام طبیعت به شرط شئ است یعنی به شرط کثرت و شمول و مطلق طبیعت لا بشرط است می تواند کثرت داشته باشد و می تواند کثرتی در کار نباشد. (۳) دوازدهم: عام و مطلق اگر تعارض بکنند محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه در بحث عام این مطلب را نقل می کند که عام دلالتش بالوضع و مطلق براساس مقدمه، اگر تعارض بکنند عام مقدم بر مطلق است. تعارض ابتدایی است، دو تا

اگر در معرض تعارض قرار بگیرند عام موضوع برای مطلق باقی نمی گذارد. چون موضوع مطلق این است که مولی در مقام بیان و بیانی دیگری غیر از مطلق وجود نداشته باشد. بیان دیگری که وجود داشته باشد مقدمه تمام نیست، مطلق از اساس منتفی می شود. [(۴)] سیزدهم: فرقی که محقق قمی نقل می کند، می فرماید: مطلق شامل فرد نادر نمی شود لذا معروف این است که مطلق حمل می شود به فرد شائع. این در حقیقت تعبیر دیگری است از اینکه مطلق شامل فرد نادر نمی شود اما عام شامل فرد نادر هم می شود. اگر یک فردی است که ندرت وجود دارد در قلمرو عام اگر قرار بگیرد عام می تواند آن فردی که ندرت در وجود دارد را شامل بشود اما مطلق چنین توان و قدرتی ندارد. [(۵)] چهاردهم: تخصیص در عام به توسط لفظ می آید اما تقیید در مطلق عقلی هم است. اگر نگوییم همیشه عقلی است می توانیم بگوییم که تقیید عقلی قطعا است. مثلا امتثال امر مولی اطلاق دارد به قرینه عقلی. اما کشف کردیم که غرض مولی در عدم امتثال است، امر دائر بشود بین امتثال و حفظ غرض مولی، امر کرده بود که این شخص را تنبیه کنید، اگر مکلف ببیند فرد مورد تنبیه فرزند مولی است و از باب اشتباه در تطبیق گفته نه اینکه مولی تطبیق کرده که فرزندش است. از باب اشتباه در تطبیق است، فرزندش با آن فرد دیگر مشابه است، گفت این را تنبیه کن. عبد یقین کرد که این فرزند است و مولی در تطبیق اشتباه کرده، امر دائر می شود بین امتثال امر مولی و تحصیل غرض مولی. به حکم عقل قطعی تحصیل غرض مقدم است. اینجا یک اطلاق داریم و یک تقیید، اطلاق امتثال امر مولی و تقیید تحصیل غرض مولی. اینجا امتثال نکنید، اطلاق تقیید شد به وسیله تحصیل غرض مولی. پانزدهم: اگر عام قرینه بر خلاف داشته باشد یا دلیل لفظی مخالفی داشته باشد تعارض به عمل می آید. عام باید برود در وادی تعارض و مرجحات که این دلیل عام ترجیح دارد یا آن دلیل معارض. اما در مطلق اگر دلیل معارضی وجود داشت مطلق تعارض نمی کند یا قرینه ای بر خلاف اگر بود مطلق از کار می افتد تعارضی وجود نخواهد داشت. شانزدهم: از اقسام عام عام مجموعی است و این عنوان کلمه مجموعی درباره مطلق زمینه ندارد. مطلق از اساس شمول مجموعی ندارد چون طبیعت ساریه است. ظرفیت برای شمول جمعی در مطلق وجود ندارد. هفدهم شمول از اطلاق از سنخ حکم عقل است و شمول در عام از باب فهم عرف است. و فرق است بین مطلق و اصاله الاطلاق و فرق است بین عام و اصاله العموم. اصاله العموم و اصاله الاطلاق لازم عقلی را ثابت می کند، مثبتات اصول لفظیه حجت است. نه اینکه اصاله الاطلاق از اصول لفظیه است و گفتیم اصول لفظیه مثبتاتش هم حجت است اما می گوییم اطلاق لازم خود را نمی تواند ثابت کند. این فرقش چه می شود؟ جواب این است که آنجا اصاله الاطلاق است برگرفته از بنای عقلاء است، اینجا اطلاق است برگرفته از مقدمات حکمت. و مقدمات حکمت که نتیجه اش حکم عقل است، حکم عقل آن موردی را می گیرد که محرز و مشخص باشد. اگر ابهام یا تردید و شک وجود داشت، آنجا حکم عقل کارایی ندارد. قاعدتاً قواعد کلامی، حکم عقل ظنی و مشکوک اعتبار ندارد، تحسین و تقبیح قطعی عقلی اعتبار دارد. نوزدهم: گفتیه بودیم که در شبهه مصداقیه تمسک به عام ممکن نیست. چون اگر بخواهیم در شبهه مصداقیه تمسک به عام بکنیم مستلزم این می شود که عام برای خودش موضوع درست کند. عام وظیفه اش موضوع سازی نیست، کارش گستراندن حکم است نه تحقیق موضوع. عام در شبهه مصداقیه جریان نداشت. اما در مطلق از اساس شبهه مصداقیه که بیاید مقتضی ندارد، در عام مانع دارد و در مطلق مقتضی ندارد. بیستم: در عام و خاص اصطلاح حمل عام بر خاص نداشتیم اما در مطلق این اصطلاح را بکار می بریم که می گوییم حمل مطلق بر مقید. که در حمل مطلق بر مقید در حقیقت مطلق را می آوریم در همان محدوده مقید قرار می دهیم. اما در عام و خاص، خاص محدوده عام را تضییق می کند اما عین خود خاص نمی شود. حمل مطلق بر مقید این است که مطلق عین مقید می شود، اعتق رقبه یا اعتق رقبه مومنه در حقیقت بیان عین اعتق رقبه مومنه می شود و حمل می شود مطلق بر مقید. اما در عام و خاص الا الفساق، فساق بیرون می رود و تضییق می کند اما

عام سر جای خودش است. بعد از این رسیدیم به اقسام مطلق.

ص: ۶۱۱

۱- العده، شیخ طوسی، ص۲۷۳.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۲۲۴.

۳- تمهید القواعد، شهید ثانی، ص۲۲۲.

۴- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۴۴۰.

۵- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص۲۲۴.

اما اقسام مطلق

در کتاب های اصولی برای عام اقسام ذکر شده و برای مطلق اقسام ذکر نشده است. ذهناً بحث شده است اما بنده اقسام را از جای پراکنده جمع کرده ایم و در اختیار شما. گفته می شود که مطلق سه تا تقسیم دارد: تقسیم اول عبارت است از انقسام مطلق بین مطلق شمولی و مطلق بدلی. معیار شمولی این بود که مطلوب در مطلق، مطلق الوجود است. و معیار بدلی مطلوب در بیان مطلق ما صرف الوجود است. اگر دو تا مطلق تعارض بکنند طبیعی است هر دو مطلق ترجیحات ملاحظه بشود، ما ترجیحات را منحصر به مرجحات منصوصه نمی دانیم ما دنبال جمع امتیازات هستیم و قوت دلیل. اگر از امتیازات و حتی قرائن قوت به تعبیر شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه لاحد الاحتمالات به وجود آمد، قوت حاکم است. اما اگر قوت به وجود نیامد تعارض می شود ولیکن در عام شمولی و بدلی در ابتداء گفته می شود که شمولی مقدم است. به دلیل اینکه مدلولش منحصر به فرد خاص نیست و شمول دارد. اما در اعتبار که مراجعه کنیم اعتبار مطلق شمولی و مطلق بدلی در یک سطح قرار دارند چون اعتبار هر دو در یک سطح هستند ترجیحی نیست، من حیث الاعتبار که در یک مرحله بودن هیچ ترجیحی زمینه نخواهد داشت. تقسیم دوم: عبارت است از تقسیم مطلق به مطلق لفظی یا اطلاق لفظی و اطلاق مقامی. اطلاق لفظی مثل «احل الله البیع» اطلاق مقام که قید در لفظ و بیان از سوی شرع قابلیت اخذ را نداشته باشد مثل اخذ قصد قربت در وقف. اگر در وقف شک بکنیم که قصد قربت شرط است یا شرط نیست، اینجا تمسک به اطلاق لفظی نمی شود، چون از جهت لفظ قابل اخذ نیست، مستلزم دور است، قصد امر بعد از امر می آید متعلق امر اگر قرار بگیرد قبل از امر باید باشد. بنابراین قصد امر براساس اطلاق می گوییم اطلاق مقامی نفی می کند وجوب قصد امر را. اطلاق مقامی فقط مولی در مقام بیان باشد و آن شرط در آن مقام بیان جا داشته باشد. و مولی سکوت کند، با این دو خصوصیت که سکوت مولی و بودن مولی در مقام بیان اینجا می شود اطلاق مقامی. تقسیم سوم عبارت است از اطلاق افرادی و اطلاق احوالی. در اطلاق افرادی متعلق بیان یا طلب طبیعت است مثل «اعتق رقبه» این اطلاق از حیث افراد. هر فرد رقبه را که عتق بکنید مصداق مطلق است. متعلق طلب یا مطلوب در بیان طبیعت است و در اطلاق احوالی متعلق فرد است منتها فرد دارای حالات و خصوصیات. «اکرم زیداً» این اطلاق دارد متعلق که شده است فرد، اطلاقش از حیث احوال است که در هر حالی که باشد قیام و قعود و سکوت و تکلم اکرام کنید. اقسام اطلاق هم گفته شد، بیست تا خصوصیات و شش قسم برای اطلاق گفته شد.

جمع بندی حمل مطلق بر مقید و فروعات آن ۹۴/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی حمل مطلق بر مقید و فروعات آن

حلول ماه شعبان ماه عبودیت، برکت و ماه میمنت بر همه شما مبارک باد. ان شاء الله ماه شعبان که ماه تحلیه است بتوانیم برای رمضان که ماه تجلیه است آماده بشویم و از برکات این ماه بهره ببریم. این ماه مصداق آن حدیثی است که گفته می شود «اغتنموا الفرص» فرصتی است. از روز اول باید ورودی درست باشد. رمضان که میشود روز اول رمضان آدم باید احساس کند که وارد رمضان شده، و شعبان را هم آدم از روز اول احساس بکند، روحش احساس کند، عمل، ذهنی احساس بکند تغییرات علاقی و عشق برایش ایجاد بشود. مثلا کسی که لذت شعبان را درک می کند اگر برایش گفته بشود که مثلا طلبه ای که اگر بشود امر دائر بشود بین اینکه منزل ملکی داشته باشیم حلال هم باشد و طرف دیگر هم صلوات روزانه ماه شعبان عند الزوال اختیار شود که یکی از این دو تا را انتخاب کن، یا این صلوات را داشته باش یا از این صلوات دست بردار خانه بدون اجاره یک سال کامل در اختیار شماست. اگر دیدید ما صلوات را به این مقدارها نمی فروشیم، خدا را شکر کنیم که روحیه شعبانیه در اختیار شماست. شیطان آنجا می گوید حرام که نیست صلوات که واجب نیست، اینها جزء توجیهات است. اینجا دیگر از آن باختنی است. اگر ما با تمام تصمیم و جدیت می گوید که من صلوات روزانه خودم را به خانه ای که اجاره نگیرید که هیچ، به خانه ملکی هم مبادله نمی کنم. من یکی از فقهای نجف را سراغ دارم ایشان اینگونه می فرماید من نمازهای واجب را یک مقدار طولانی و با طمأنینه و با ذکر خوب که سه تا سبحان ربی العظیم و سه تا سبحان ربی الاعلی این مقدار و با اذان و اقامه اینها می خوانم اگر بناء بشود که برای من بگوید که یک رفاه رویایی حلال که یک ذره حرمتی در آن نباشد، یک رفاه رویایی مال و مکنت و ثروت و عزت و تعیش یک طرف قضیه باشد و برای من بگوید اینها حلال برایت داده می شود نمازت را تند مثل نماز یک نفر عادی بخوان ابداً عوض نمی کنم. این روح عبودیت است. این همه مکنت و لذائذ دنیا حلال یک طرف قرار بدهد، نه از اینگونه نماز خواندن را دست بر نمی دارم. که بیایم نماز را در حداقل واجب بخوانم و اینها را داشته باشد، این روح عبودیت است. خداوند برای همه ما و شما روح عبودیت عنایت کند. که ماه رجب ماه معرفت است ماه شعبان ماه سلوک است، ماه رمضان ماه تقرب است. ان شاء الله از سلوک شعبان برسیم به مقام قرب در رمضان که معرفت و سلوک تقرب با هم مرتب و پشت سر هم قرار دارد. روز اول است ان شاء الله تصمیمات را بگیرید. به هر قیمتی شده است آن صلوات عند الزوال را ترک نکنید. یک وقتی حساس نشوید که ما اول وقت گیرمان نیامده، نیم ساعت بعد یک ساعت بعد، تا عصر هم اگر شده است صلواتی که«اللهم صل علی محمد و آل محمد شجره النبوه» این ترک نشود که هم برای خود ما آثارش احساس می شود، یکی از آثار معاملاتی که دارد این است که سپر بلاـ و گرفتاری ها می شود. دنیا پر از گرفتاری ها است گرفتاری ها آزار دهنده از آدم دور می کند. و بعد رحمت است، روح عبودیت به آدم می دهد. سلوک را در روح آدم وارد می کند. برای شادی روح رسول الله الاعظم که ماه شعبان طبق روایت از امام صادق سلام الله علیه ماه حضرت رسول است، برای شادی روح حضرت رسول و ائمه اطهار صلوات ختم کنید.

جمع بندی حمل مطلق بر مقید و فروعات آن

در بحث حمل مطلق بر مقید از بیانات محقق قمی و شیخ انصاری و تا محقق خراسانی و تا محقق نائینی و سیدنا الاستاد این سلسله اصولیه را مرور کردیم و بحث هم تحقیقی و دقیق بیان شد. در مجموع نکات اصلی آن این است که از شیخ انصاری و محقق قمی و تا محقق خراسانی که بالتبع از آن اعاظم مسئله را بررسی فرموده اند این مطلب استفاده شد که مطلق و مقید اگر در شکل ایجاب و سلب باشند، بلاـ شبهه مطلق بر مقید حمل می شود. اما محقق خراسانی به تبعیت از شیخ و محقق قمی فرمودند که اگر مثبتین یا متوافقین باشد اطلاق و مقید، مشهور این است که مطلق حمل بر مقید می شود. خلاف مشهور ادله ای داشت که به جایی نرسید. اما دلیل اصلی محقق خراسانی این بود که ظهور مقید بر تعیین اقوی است از ظهور مطلق در اطلاق. و اما در بیان این دسته از اعاظم اشاره ای به شمولی و بدلی و صرف الوجود و مطلق الوجود به عمل نیامده. اما محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات مثل محقق خراسانی و شیخ انصاری به تبعیت از استاد که محقق نائینی فرمودند اگر مطلق بدلی باشد و مطلق و مقید مختلفین باشد ایجاب و سلب، بدون شبهه و اشکال مطلق حمل بر مقید می شود. اما اگر مطلق و مقید هر دو مثبتین بودند یا متوافقین، فرمودند حق این است مطلق بر مقید حمل شود. چون که مطلق بدلی است و به صرف الوجود اکتفاء می شود. و ظهور مقید در شکل ظهور قرینه در ذی القرینه است. اما فرمودند اگر مطلق شمولی باشد که عمدتاً در باب وضعیات بحث از شمول به میان می آید در این صورت هم اگر مطلق و مقید ایجاب و سلب باشد باز هم مطلق حمل بر مقید می شود. اما اگر ایجابیین یا متوافقین باشد دلیلی بر حمل وجود ندارد. مگر اینکه تعلیق به وصف نقش ایفاء کند.

مکتب اصولی محقق نائینی

و معیاری که در حمل مطلق بر مقید در مکتب اصولی محقق نائینی دیده می شود و تصریح می شود این است که معیار حمل عبارت است از تنافی بین مطلق و مقید که متوقف است به صرف الوجود که کشف می کند از وحدت مطلوب.

مکتب سید الخویی

اما مکتب اصولی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه به تبع از استادش محقق نائینی می فرماید: این حمل دو صورت دارد: صورت اول این است که مفاد مطلق صرف الوجود باشد. در این صورت می فرماید اگر مطلق و مقید ایجاب و سلب باشد حمل متسالم علیه عند الاصحاب است. و اما اگر هر دو ایجابی باشد یا متوافقین مشهور این است که حمل بشود اما قول مخالف و مقابلی است که حمل بر افضل افراد بشود. در نهایت می فرمایند: ظهور مقید مانع از ظهور مطلق در اطلاق می شود. اما اگر مطلوب از مطلق مطلق الوجود باشد یعنی همان مفاد مطلق شمولی در این صورت می فرماید اگر مطلق و مقید ایجاب و سلب باشد یا اثباتی و نفی ای بود بلاـ شبهه حمل محقق است. چرا در صورت ایجاب و سلب قطعا حمل خواهد بود، چون تنافی است. تنافی باشد یک راه بیشتر نداریم.

سوال:

پاسخ: صرف الوجود مفاد مطلق بدلی است، مطلق الوجود مفاد مطلق شمولی است. مطلق الوجود شمولی است و فراگیر است و صرف الوجود متحقق می شود به اولین فرد. اما در صورتی که مطلوب از مطلق مطلق الوجود است و هر دو متوافقین است، اینجا محقق نائینی گفت دلیلی بر حمل ندارد. چون بین مثبتین تنافی وجود ندارد. ملاک حمل وجود ندارد، صرف الوجود که نیست که کشف می شد از تنافی، تنافی نیست صرف الوجود نیست، پس تعدد تکلیف است. پس معیار حمل وجود ندارد و حمل نشود. ممکن است در ذهن تان سوال باقی ماند که گفت حمل نمی شود مگر تعلیق به وصف باشد، سیدنا الاستاد شرح داد می گوید: مطلب همین است، جایی برای حمل نیست اما به شرط اینکه مفهوم وصف نباشد. اما در مثل مطلق و مقید به طور طبیعی جا برای مفهوم وصف آماده است. چون وصف در مطلق و مقید عمدتا برای رفع توهم نیست بلکه برای بیان تقیید و تحدید است. و اگر اینجا وصف و امتثال یا وصف را لحاظ نکنیم موجب لغویت می شود.

جمع بندی درباره فروعات

فرع اول

فرع اول این بود که در عملیات حمل مطلق بر مقید عدم فرق بین احکام تکلیفیه و احکام وضعیه. شیخ انصاری مطرح کرده است، محقق خراسانی کامل بیان کرده. در این مسئله به طور خلاصه این شد که فرقی وجود ندارد. حمل مطلق بر مقید در تکالیف از باب اقوائیت ظهور در تعیین. ظهور در تعیین اقوی است از ظهور مطلق در اطلاق. این بر مسلک محقق خراسانی، و بر مسلک محقق نائینی در تکلیف طبیعت مطلوب است و متعلق تکلیف است و طبیعت به وسیله اولین فرد انجام می شود و اجتزاء می آید. و اما در احکام وضعیه به وسیله قید احترازی که محقق خراسانی هم اشاره می کند که حمل بر غالبی نادر است یعنی قید خلاف عرف است. پس منظور از قید، قید احترازی است، قید احترازی که آمد مطلق را محدود می کند به آن حدی که قید آورده و این همان معنای حمل مطلق بر مقید است.

فرع دوم در مستحبات

فرع دوم مسئله استحباب بود. در مسئله استحباب قول مشهور این است که در استحباب جایی برای حمل مطلق بر مقید وجود ندارد. دلیلش را محقق خراسانی فرمود که مستحب یعنی محبوب، محبوبیت مراتب دارد. مقید حمل بر مرتبه محبوب بالاتر می شود. اما تحقیق در مسئله این است حمل مطلق بر مقید در مستحبات از اساس ملزمی ندارد چون مستحب الزام ندارد. و نکته آخر هم که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مطلق و مقید عملیات مخصص متصل و منفصل و مخصص مجمل و تخصیص به وسیله منطوق و مفهوم و تخصیص اطلاق کتاب به وسیله نص سنت طابق النعل بالنعل درست برابر است با عام و خاص. آنچه را که آنجا گفتیم اینجا بیاورید. تا حالا در مطلق و مقید این مخصص متصل و منفصل را نیاورده بودند اما شیخ انصاری فرمود معیار هر دو باب یکی است، تمام آنها را که در عام و خاص می آوردید، در باب مطلق و مقید هم اجراء بکنید. (۱) بحث مطلق و مقید کامل شد، جلسه بعد بحث مجمل و مبیّن ان شاء الله.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ج ۱، ص۲۲۴.

مجمل و مبین ۹۴/۰۳/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مجمل و مبین

اسعد الله ایامکم. سالروز ولادت حضرت ابوالفضل عباس بن علی بن ابی طالب بر همه شما مبارک باد. این روز خجسته را همه ما به محضر مولایمان بقیه الله الاعظم و کریمه آل البیت حضرت معصومه تبریک و تهنئت می گوییم. امیدواریم که از برکت امروز فیض وافری نصیب ما بشود. درباره فضیلت و عظمت حضرت ابوالفضل آنقدر مطلب زیاد است که واقعا برای یک انسان محقق که بداند بحر فضیلت کجاست، یکی از بحور بحر فضیلت حضرت عباس است. یک جمله که امام سجاد درباره حضرت ابوالفضل فرموده است از زبان امام معصوم به ما زین العابدین سید الساجدین سلام الله تعالی علیه که «رفع الله رایه عمی العباس» رایت و عَلَم حضرت عباس مرتفع است، رفیع است، بلند است، برافراشته است، «رفع الله رایه عمی العباس» خدا می داند که این حضرت عباس چه مقامی دارد. و چه عظمتی دارد. خداوند ان شاء الله از فضل ابوالفضل همه ما و شما را بهره مند بگرداند. در تاریخ افرادی که از فضل ابوالفضل بهره مند شده اند شاید به دفتر و کتاب نگنجد، که شخص خود حقیر بعضی از مواردی را دارم. ان شاء الله ما در زندگی مان که این عنایت شده است و فضل و مقام حضرت ابوالفضل را فراموش نکنیم، اینکه این لقب برایش آمده ایهاماتی دارد که ابوالفضل است. آن تماسی که شیخ انصاری داشت با ابوالفضل، خدا می داند روح آدم جان آدم یک شادابی یا یک طراوت و از شنیدن آن قضیه واقعی. خداوند ان شاء الله برای همه ما و شما توفیق عنایت کند.

ص: ۶۱۷

فصل مجمل و مبین

بخش اول اصول کامل شد، اصول دو بخش دارد اصول لفظیه و عملیه که اصول لفظیه در حقیقت اصول عقلاییه است. همه این بخش کامل شد. این مجمل و مبین متمم و مکمل بحث های لفظی و اصول عملیه است. این بحث در حقیقت درایه الالفاظ یا درایه النصوص است. که در حقیقت مربوط می شود به متن، متن شناسی یا بحث درباره اوصاف متون شرعی که عبارت است از نصوص کتاب و سنت. ما در بحث استنباط نیاز به اصول و قواعد داریم که اصول و قواعد عقلاییه یا همان اصول لفظیه را بحث کردیم. و برای همین عملیات مان استنباط احکام نیاز داریم که از الفاظ نصوص، نص کتاب و نص روایات استفاده کنیم و آن معنایی که به حسب قاعده معنای درست نص باشد استخراج کنیم و برای استنباط به کار ببریم. در این مرحله از کاریم که می شود از جهت دیگر مرحله تطبیق اعلام کرد. در این مرحله تطبیقی اوصاف نصوص را باید بدانیم. نصوص منظور نص کتاب و روایات است که اگر این اوصاف را ندانیم ما احیانا به مشکل بر می خوریم و ممکن است گاهی نتوانیم درست مطلب را از نصوص استفاده کنیم.

تبویب کتب روائی

نصوصی که داریم به طور طبیعی کار اجتهادی است. این نصوص هرچند دسته بندی شده است آیات الاحکام و نصوص الحمد لله خدا رحمت کند مرحوم محدث عاملی صاحب وسائل و خدا رحمت کند مرحوم فیض کاشانی کتاب وافی و همینطور مرحوم سید بروجردی رحمه الله تعالی علیهم اجمعین و قدس الله اسرارهم تبویب کرده اند. ابواب روایات را آورده اند. جمع کرده اند از آن پراکندگی خیلی برای استنباط کمکی است فوق العاده بنیادی. که می دانید تبویب وسائل براساس تبویب شرائع است. همان تبویبی که در شرائع محقق حلی آورده است وسائل بر اساس همان تبویب روایات را دسته بندی کرده است. برای ما طلبه ها کمک فوق العاده ای است. مرحوم فیض کاشانی در جهت معنای روایات و ترجمه و تبویب و همینطور بعضی از شراح کافی درباره شرح و ترجمه کمکی کرده اند زحمت کشیدند که ان شاء الله شکّر الله مساعیهم الجمیله. البته ملاصدرا هم درباره اصول کافی بحث عقائد توحید و حجت کتابی دارد ولی رنگ تحقیق طبیعتاً صبغه فلسفی است، مفید است و کارایی دارد ولی برای فقه مستقیماً به طور مطلوبی قابل استفاده نباشد یا احیاناً بعضی از مواردش مغلق باشد. هرچند در بیان یکی از مواردی از این کتب و متون یکی از مواردی که فوق العاده متنش عالی است متن اسفار است. اسفار اگر متنش مثل رسائل بود برای بشر قابل فهم نبود. ولی اینقدر این متن متین و عالی است که آن مطالب با آن اغماض را از بحث وجود تا طبیعیات آن مسائل فوق العاده سنگین را با عبارات بسیار واضحی بیان کرده است. حتی همین تجرید را ببینید بیان آنقدر گویا نیست چیزی شبیه کفایه الاصول کمی آسان تر. و اشارات که حقیقتش ا شارات است. شفاء به نظر بنده کسی را بسیار سخت است که پیدا کنم که شفاء را خوب متنش را واقعا بتواند بشکافد، چون هم مطلب سنگین است و هم بیان خیلی سنگین است. اسفار که عیار کاملی است و در الهیات و در فلسفه در تاریخ بشر به اندازه اسفار نیامده و عمق مطالب در حدی است که خودش می گوید الهامات و اشراقات است، طبیعتا بدون عنایت که نمی شود. اگر اسفار را آشنا هستید نکات خیلی ظریفش که می آید عنوان می کند حکمه عرشیه. یا اشراقٌ یا الهامٌ، اینها با این اشراقات و با این الهاماتی بعید نیست که اشراقاتی هم باشد منتها فیوضات باز هم از اهل بیت است که ایشان از حرم حضرت معصومه گرفته است. با آن همه مطالب سنگین ولی عبارت آنقدر واضح است که مشکل عبارت در کل اسفار تقریبا نداریم. یک مورد اگر من بگویم برگ برگ کردم اسفار را در جوانی ها، یک جمله نیافتم که اغلاق داشته باشد. و صلابت متن تقریبا در رأس کتب علمی و فلسفی است. ملاصدرا شرحی که برای کافی نوشته است شرحش مفید است بیانش هم بیان مغلقی نیست ولی مطلب فلسفی است خیلی به درد فقه مستقیما ممکن است نخورد. اما اگر در شرح کلمات رفتید در لغت نامه ها بروید قسمت اعظم لغات در مجمع البحرین ذکر شده است. مجمع البحرین علامه طریحی قبل از اینکه لغوی باشد محدث است. یک محدثی که یک واسطه دارد که محدث نوری شاگرد بحرانی شاگرد برهان. و صاحب برهان هم شاگرد علامه طریحی است. علامه طریحی محدث است قبل از اینکه لغوی باشد. لغات و کلمات را که مراجعه می کنید برای کلمات و لغات از حدیث مثال می آورد چون محدث است. برای ترجمه فهم متن نصوص دو کار بکنید: یکی به مجمع البحرین مراجعه کنید و دیگر به وافی فیض کاشانی. برای ما این دو کتاب در این باب که گفتیم کار ما رسید به قواعد، آمدیم متن ها را برسیم، این دو بزرگوار در جهت متن برای ما خیلی کمک کرده اند. مجمل و مبین در حقیقت متن شناسی است در این متن شناسی زحمت کشیدند و دسته بندی کردند که در کارتان به مشکل بر نخورید. و در تک واژه ها اگر به مصباح المنیر هم مراجعه کردید بد نیست. اینها لغت نامه های نسبتا معتبری است ولی با تاکید بر نصوص اینها نیامده. آنکه با تاکید بر نصوص آمده فقط مجمع البحرین است و از لحاظ لغت شناسی که خودش کم ندارد. و نظر مجمع البحرین به عنوان اهل خبره قطعا مورد اعتماد است، چون خبرویتش محرز است و علامه است.

فصل مربوط به مجمل و مبین از آغاز تـدوین اصول فصل شـده و مورد بحث صاحبنظران بوده است. سـید مرتضـی علم الهدی قـدس الله نفسـه الزکیـه بحـث مجمـل و مـبین را مبسـوط بحث می کنـد. که به آن تفصـیل در این کتب اصـولی اخیر نیست. و همینطور شـیخ طوسـی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب عده همین بحث مجمل و مبین را دقیق و طولانی و در حد بسـیار عمیقی بحث می کنـد. تقریبا بحث این دو بزرگوار این دو قـدوه در سـطح هم هسـتند. هرچند شاگرد و اسـتاد و خط یکی است، ولی اختلافات نظری وجود دارد که دو تایش را بایـد بخوانیم مطالعه کنیم فوق العاده متین و دقیق است. بعـد از این دو بزرگوار که قـدوه بودنـد برای مـا بقی، صـاحبنظران اصولی که آمدنـد اینهـایی که کتـابش را در اختیـار داریـد مثـل معالم الاصول، قوانین الاصول، مطارح الانظار و کفایه الاصول تا اجود التقریرات و تا محاضـرات فی الاصول، همه این بحث را دارند ولیکن تفصـیل و شرح فقط در ذریعه و عده است. قوانین و مطارح هم در حد متوسط بحث کردند کفایه الاصول این بحث را خیلی مختصر و کوتاه. بحث های خارجی که آمده است مکتب اصولی محقق نائینی و سـیدنا الاستاد هم مختصر بحث کردند. این متن شناسی عنوان مجمل و مبین است

عناوین برجسته اوصاف نصوص

اما در ضـمن بحث مخصوصا با عنایت شـیخ طوسی و همینطور سید شش تا عنوان از اوصاف نصوص ثبت شده است. ۱. مبین، ۲. مجمل، ۳. محکم، ۴. متشابه، ۵. نصّ، ۶. ظاهر، اینها برجسته شده است. در ضمن دو عنوان دیگر هم آمده است: ۷. تفصیل، ۸. تأویـل. این عنـاوین را طبق رأی و نظر محقق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه به آن می گوییم اوصـاف الفاظ. اینها وصـف لفظند منتها با عبارت ساده ما گفتیم متن شناسـی از لحاظ ادب و بلاغت و وضع و قرائن. تمامی این اوصاف را محقق خراسانی می فرمایـد بـا شـرحی که اسـتادنا العلامه شـیخ صـدرای بادکوبی قـدس الله نفسه الزکیه دارد، می فرمایـد: این اوصاف حقیقیه نیست بلکه همه اوصاف نسبیه و اضافیه است.

تقسیم اوصاف مطلق و کمالیه

در وصف ما عبارت حقیقی و اضافی را به کار می بریم و در وصف خاص که کمال باشد وصف واقعی و اعتباری را بکار می بریم. اگر مطلق وصف باشد حقیقی و اضافی است و اما اگر وصف کمالی باشد تقسیم می شود بین واقعی و اعتباری. فرق بین واقعی و اعتباری هم این است که واقعی عبارت است از ارزش و قیمت ذاتی برای آن کمال مثل علم و ایمان. اعتباری عبارت است از کمالی که اعتبار شده است. جعلی است اعتباری است بستگی به اعتبار دارد. مثال اول علم و ایمان که خدا در قرآن می گوید «یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتو العلم درجات» (۱) این رفعت واقعی است. معنای رفعت واقعی این است که به شرائط بالا و پایین نمی شود واقعیت است. کسی که علم و ایمان دارد هر کجا باشد ارزش واقعی است. و گفته می شود اگر در باب معاجز معجزات آیات قرآن را مراجعه کنید یکی از پیشگویی ها و نکته پردازی های ظریف قرآن این آیه است، یرفع الله الذین آمنوا منکم یکی از نکته پردازی هاست. واقعا می بینیم رفعت الهی است، خدا داده این را. علم و ایمان داشتید رفعت الهی است و اما آن وصف کمالی که اعتباری باشد وابسته به اعتبار است. مثلا یک منصب دولتی و یک ریاست جمهوری و یک نماینده مجلس و یک کدخدای منطقه تا وقتی که مردم به آن رأی دادند و مدتش باقی است آن نماینده است. لذا گفته می شود اعتباریات فقط اعتباریات است یا به طنز می گویند اعتبار اعتبار ندارد. و اما مطلق وصف دو قسم است: حقیقی و اضافی. حقیقی این است که در حقیقت معیاری باشد، جنبه معیار داشته باشد. مثل مثلا ریاضیات که می گوییم دو تا دو تا چهارتاست. این معیاری است تغییر نمی کند و بالا ـ و پایین نمی رود دارای حقیقت است. و اما این اوصاف حقیقی نیست و یک معیار واقعی ریاضی ندارد بلکه اضافی است. بالاضافه به کسی که علم دارد به معنای لفظ می گوییم این لفظ الان ظاهر است یا بیان است. نسبت به کسی که علم ندارد می گوییم ظاهر نیست بیان نیست. مجمل است یا مبهم است. بعد از اینکه این نکته را به ذهن مان سپردیم که اوصاف الفاظ حقیقی نیست بلکه اضافی است، برای ما مطلب روشن می شود که اضافی بود ما باید بفهمیم که به چه صورت است.

ص: ۶۲۰

۱- مجادله/سوره۵۸، آیه۱۱.

سوال:

پاسخ: در ریاضیات اصول ثابتی دارد فرمول ها آنها یک مقدار از ضرورت و ثبات می افتد و یک مقدار جنبه نظری به خودش می گیرد. اصول اولیه ریاضیات ثابتات است و دو دو تا چهار تا را اگر دو دو تا پنج تا را اگر بگوید با ضرورت های علمی مکابره کند. کل این اوصاف تعریف اجمالی داریم و تعریف اصطلاحی دارد.

نکته مقدماتی

و نکته مقدماتی دوم این است که این اوصاف که می گوییم بیان یا اجمال و تا آخر هم قولی است و هم فعلی. قولی داریم مجمل «من کان بنته فی بیته» که منسوب است که خوارزمی گفته باشد این مطلب را که خلیفه و وصی رسول الله کی باشد، جواب داده شده باشد «من کان بنته فی بیته» اگر به حضرت رسول برود امیرالمومنین و اگر به ابوبکر برود می شود بنت ابوبکر. مجمل فعلی مثل اینکه دو رکعت نماز را ببینیم حضرت رسول یا ائمه خواند نفهمیدیم که نافله بود یا چه نمازی بود. فعل است ولی اجمال دارد. اجمال هم قولی وجود دارد و هم فعلی وجود دارد. این مثال برای فعلی و قولی مجمل بود. مبین هم همینطوری است هم فعل است و هم قول. مبین در قول مثلا بگوید «صلّ رکعتین قبل صلاه الصبح نافله»مبین فعلی «صلوا کما رأیتمونی اصلّی» (۱) . سید علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه درکتاب ذریعه این مسئله را مبسوط بحث می کند و می فرماید: قولی و فعلی بودن این دو تا عنوان مورد اجماع فقهاء است. کسی که این مطلب را قبول نکند با اجماع مخالفت کرده است (۲) . اما تعریف مبین یا بیان و تعریف مجمل یا اجمال چیست ان شاء الله برای جلسه فردا.

ص: ۶۲۱

۱- عوالئ اللئالی، ابن ابی جمهور احسائی، ج ۱، ص۱۹۸.

۲- الذریعه، سید مرتضی، ص ۳۴۰.

مجمل و مبین ۹۴/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

خارج اصول (مبحث الفاظ)حضرت آیت الله سید کاظم مصطفوی جلسه سیصد و هشتاد و ششم یک شنبه ۳/۳/۱۳۹۴مطابق با ۵ شعبان ۱۴۳۶ خارج اصول (مبحث الفاظ)حضرت آیت الله سید کاظم مصطفوی جلسه سیصد و هشتاد و ششم یک شنبه ۳/۳/۱۳۹۴مطابق با ۵ شعبان ۱۴۳۶ بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

الحمدلله و سلام علی عباده الذین اصطفی

والصلاه و السلام علیک یا مولای یا اباصالح المهدی و رحمه الله و برکاته

موضوع: مجمل و مبین

اسعد الله ایامکم سالروز ولادت امام سجاد امام العارفین سید الساجدین زین العابدین به محضر مبارک ولی امر جهان هستی بقیه الله الاعظم سلطان کونین و کریمه آل البیت مبارک باد. ان شاء الله از برکت این عید و این اعیاد فیض وافری نصیب شما بشود. امام سجاد زین العابدین و اب الائمه است، اب الائمه به این معنا که خمسه طیبه حساب دیگری دارد، امام سجاد او امامی است که از نسل او طبق حدیث ائمه آفریده شده و انوار الهی از آن نور متعشع شده است. و امام سجاد که لقب مبارکش زین العابدین است یعنی زین العابدین من الاولین و الآخرین. یعنی هر چه عابد است در دنیا عابد درست نه عابد تارک دنیای افراطی و نه عابد ریاضتی و مرتاضی. آنچه عابد درست است در دنیا بلا استثناء، حتی در بین خود ائمه زینت برای عابدین تا ابد من الاول الی الابد بدون هیچ قید و بدون هیچ شرط، امام سجاد سلام الله تعالی علیه. امام سجاد سلام الله تعالی علیه که زین العابدین است صحیفه سجادیه که به قول طنطاوی مصری کتابی است که در مقدمه اش نوشته فوق کلام المخلوق و دون کلام الخالق این صحیفه سجادیه اش برای هر عابدی که اهل حال باشد یعنی اگر بخواهد لذت عبادت یا آن شیوه خاص عبادی بر خواسته از خضوع بفهمد صحیفه سجادیه می خوانم. یک توصیه برای شما عزیزان که لطف بفرمایید همان شعبان و رمضان شده است همانطوری را که قران را ختم می کنید از ابتداء تا انتهاء، یک صحیفه سجادیه را مثل قرآن از ابتداء تا انتها بخوانید. و همانطوری که نهج البلاغه را مثل قرآن یک بار از اول تا به آخر بخوانید البته با قصد به اینکه معنایش را هم در حد ترجمه بفهمید. چه نگویید چه می شود، کار نداشته باشید. مدیریت دست خود ما نیست، کار ما عبودیت است. دنیا هستی عبودیت و مولویت است. عبودیت را آدم درست کند مولویت همیشه درست است. هرچه است از قامت ناساز بد اندام ماست. عبودیت و مولویت در همه مراحل هست ما عبودیت که درست در حد خود ما انجام بدهیم اصلا نگران نباشید که چه می شود و چه نمی شود، قطعی است، توفیق بر عبودیت یعنی نجات یعنی رستگاری یعنی توفیق. نکته دیگر هم که در تاریخ زندگی آن امام معصوم آمده است که در تمام پیچ و خم زندگی شریفش به هر حالی که بوده است یک قرینه داریم که نماز شبش را ایستاده می خوانده در حالی که جایز است که آدم نماز مستحبی را نشسته بخواند. زین العابدین یعنی همین، زین العابدین یعنی امام العارفین، اگر کسی بخواهد از معرفت چیزی سرش بشود صحیفه سجادیه مطالعه کند، در باب معرفت که چی ندارد خطبه اول. و از باب تذکر هر انسانی در زندگی یک حرکت درستی را که انجام می دهد باید یک جاذبه و

دافعه داشته باشد. جاذبه حفظ کند و دافعه خطر را جواب بدهد. جاذبه و دافعه در عبودیت عبارت است از شکر و استغفار. شکر و استغفار که شکر جاذبه است و استغفار دافعه است. این جاذبه و دافعه آدم را در مسیر عبودیت حفظ میکند و جاذفه و دافعه ای که ما از امام العارفین زین العابدین استفاده کنیم مناجات ششم مناجات شاکرین جاذبه است. و اگر هیچ دعایی برای طلب حاجت نداشته باشید مناجات شاکرین را بخوانید همه چیز را دارید. و دافعه اش هم برای استغفار مناجاتی داشته باشید مناجات مستغفرین را بخوانیم که الهی البستنی الخطایا ثوب مذلتی. یعنی با یک بافت عبودیت که آنجا معنای این را می فهمد که عبودیت در برابر مولویت چگونه باید باشد. جاذبه و دافعه ای که برای انسان مسیر حرکتش را سالم نگه می دارد شکر و استغفار است و مناجات شاکرین و مناجات مستغفرین است.

ص: ۶۲۲

معنی لغوی اجمال

کلمه مجمل که در لغت مراجعه کنید، به دو معنا به کار رفته است «اجملت الشئ جمعته» یعنی به معنای جمع کردن و یک جا متراکم کردن و روی هم قرار دادن می شود اجمال. معنای دیگر لغوی مجمل آمده است «اجملت فی الطلب یعنی رفقت» مدارا کردم. «أجمل فی الطلب و اجمعت» هر دو باید با متعلق بیاید اگر با متعلق نیاید معنایش کامل نیست. بنابراین ما آن اشکالاتی که در بحث لغوی ممکن است گاهی داشته باشیم اینجا هم جایش است که بگوییم معنای لغت کامل نیست. چون این معنا با قرینه می شود از خود کلمه و از اجملت تنها چیزی فهمیده نمی شود. هر در صورت لغت کارش فحص است و جمع آوری و تتبع است. خود لغویین از ادباء هم هستند، گاهی مسائل ادبی را هم مطرح می کنند ولی عمدتاً کارشان تتبع است. در تتبع این آمده است «اجملت الشئ جمعه و اجملت فی الطلب» این معنای لغوی است. اما معنای اصطلاحی مجمل سید علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «المجمل الخطاب الذی لا یستقل بنفسه علی معرفه المراد به» (۱) مجمل خطابی است که به نحو مستقل نمی تواند تشخیص مراد را ارائه بدهد. و بعد می فرماید: «المجمل عند الفقهاء خطاب الذی یحتاج الی البیان فی الاحکام» هم عند الفقهاء است و هم در مورد بیان احکام است. با این خصوصیات مجمل معرفی را می کند و بعد حدود را بیان می کند می فرماید متکلمین اینگونه خطاب را متشابه می گویند. سید مرتضی و سید رضی در عین حال که فقیه است و امامزاده که هستند نسبش با امام نزدیکتر از امامزاده عبد العظیم است منتها امامزاده عبد العظیم در این ایران است می شود امامزاده و سید مرتضی در عراق می شود فقیه. اما در عین حالی که امامزاده است و در عین حال فقیهی است که در آن مکاشفه، ایشان وصیت کردند من را بیرون حرم دفن کنید، که ملکین مقربین بیاید به لطف بشر کسی را نیافتم که با من بحث کند. ابوالعلی معری که مرد کل دنیای سنی هاست می گوید مثل سید مرتضی مادری فرزندی نزاده است. اگر کسی در جوار امام معصوم مدفون بشود از سوال نکرین به قول سید مرتضی محفوظ است. آمد و وصیتش را عمل کردند و بیرون شهر بردند وصی هم ظاهرا سید رضی بود، تا سه شب گذشت خبری نشد شب سوم که گذشت شب چهارم به خواب شاید سید رضی آمد که بیایید و دیگر من را منتقل کنید که خیلی سنگین است. سه شبانه روز من توانستم مقاومت کنم بحث کوتاه نیایم ولی این ها قدرت شان بالاست. به عالم غیب الغیوب در تماس هستند ملک مقرب هستند، بعد از این دیگر وضعیتم خطرناک می شود من را بیاورید در جوار جدم دفن کنید. آوردند در جوار جدش منتقل کردند. این را از یک فقیهی نقل می کنم که غیر از معصوم دیگر تقریبا وزین و اهل حال و مکاشفه بود. این سید مرتضی که اینگونه امامزاده است، فقیه است، اصولی است و

مفسر است و لغوی است. لذا شما کلماتی را که شیخ طوسی و سید مرتضی این دو مخصوصا اگر کلمه ای در بحث های این دو شخصیت دیدید اعتبار فقهی اصولی و تفسیری و اعتبار لغوی دارد، چون لغوی بسیار متبحر هم هستند. می فرماید: مجمل عند الفقهاء خطابی است که نیاز به بیان دارد. و متکلمین می گویند این گونه خطاب متشابه است. درباره مجمل و اجمال شیخنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه که شیخ صدرا هم یک وتدی بود در زمان خودش، از نظر فلسفه وارث آقا علی قاضی بود و عدل علامه طباطبایی و یقال که تشخیص مشکل بود که علامه طباطبایی فلسفه اش بالاتر است یا شیخ صدرا، احتمالا در نجف شهرت شیخ صدرا بیشتر بود منتها ایشان به توصیه سید ابوالحسن اصفهانی فلسفه را ترک کرد و آمد فقه و اصول و علامه طباطبایی به توصیه آیت الله بروجردی شنید توصیه اش را منتها به فتوای خودش عمل کرد و فلسفه را ترک نکرد ادامه داد. در روزگاران سختی ادامه اش شاید با دو نفر یا سه چهار نفر. چون مرجعیت آن روز فلسفه را در یک شرائطی ممنوع اعلام کرده بودند. شاید علامه طباطبایی گاهی با یک نفر غریبانه فلسفه بحث می کرد، فلسفه هم غریب بود. اما شیخ صدرا مدرسه فلسفی قوی داشت تا سید گفت که اینگونه است برگشت حوزه و مبالغه نیست که شاید صدها مجتهد از جلسه درس اش بیرون آمد. کفایه می گفت اسمش کفایه بود. من درس خارج ایشان نرفتم درس خارج اصول فقط درس خارج سیدنا الاستاد آقای خویی رفتم و یک مقداری هم شهید صدر. ولی ایشان کفایه اش خارج بود، ما رفتیم کفایه ایشان را که درس خارج بود. فضلایی که در درس کفایه می آمدند یعنی در حد یک درس خارج بود.

۱- الذریعه، سید مرتضی، ص۳۲۳.

اسباب اجمال

ایشان در این مسئله اجمال آنچه که من در یادداشت ها از درس های ایشان در اختیار دارم می فرماید: اجمال اسبابی دارد: ۱. اشتراک، ۲. اضطراب، ۳. عدم تشخیص ضمیر، ۴. داعی برای اجمال گویی. یکی از عوامل اجمال می شود اشتراک، که لفظ مشترک است و قرینه برای تعیین نیامده، آن کلمه که به کار برود اجمال خواهد داشت مثل کلمه قرح و یا طهر. که اجمال دارد و لفظ مشترک است، اگر بدون قرینه بیاید اجمال دارد. دوم اضطراب، اگر کسی توان بیان خوب را نداشته باشد یا حالت روحی متعادل نداشته باشد برایش اختلال روحی ایجاد شود یا اصلا توانش ضعیف است، کلمات را جا به جا ترکیب کند، معنای اضطراب در کلام کلمات را سر جایش قرار ندادن است. این را به اش می گویند اضطراب. مثل اینکه عوض اینکه «یالیتنی کنت ترابا» بگوید «یالیتنی ترابا کنت» این اجمال دارد که کنت مستأنفه ممکن است باشد، ممکن است مقدم و موخر باشد. اجمال پیدا می کند. سوم عدم تشخیص ضمیر که من کان بنته فی بیته، مرجع ضمیر مشخص نیست. چهارم داعی برای اجمال وجود دارد و اجمال گویی عمدی است. مثل اینکه تقیه باشد یا مخاطب و سائل اهلیت نداشته باشد، حالا تقیه است یا فاسد است یا جاهل است یا فهمش کم است ، اهلیت ندارد. مثلا سوال بکند از مسائل مختلفی، سوال می کند در جواب می گوید که «الامور مرهونه لاوقاتها» این جواب اجمال عمدی است. این چهار مورد می شود از عوامل و اسباب. براساس این چهار عامل اجمال سه قسم اعلام می شود که چهارمی آن چون نادر است عنوان اسم به خود نمی گیرد.

اقسام اجمال

بر گرفته از همین عوامل اجمال به چهار قسم منقسم می شود: ۱. اجمال در برابر تعیین، ۲. اجمال در برابر تفصیل، ۳. اجمال در برابر توضیح. اجمال در برابر تعیین که لفظ مردد باشد بین دو تا معنی یا مشترک، معین نشود. مثل «اذ قال ابراهیم لابیه آزر» (۱) اینجا تعیین نشده است أب در آن اصطلاح قبائلی و عربی مردد است بین پدر و بین بزرگ خانواده. بزرگ خانواده هم اب است و پدر هم أب. که اب الاولاد و اب البیت گفته می شود. «لأبیه آزر» آمده است این اجمال دارد در برابر تعیین. قسم دوم اجمال در برابر تفصیل، که در آیات قرآن مثال هایی آمده است از جمله آیه «خذ من اموالهم صدقه» (۲) تفصیل نداده است گفته است بگیرید از اموال شان صدقه. چقدر از چه اموال و به چه صورت نیاز به تفصیل دارد. اجمالی است در برابر تفصیل. قسم سوم اجمالی است در برابر توضیح، که گاهی در روایات سوالهای متعددی می شود و در آخر امام علیه السلام می فرماید لا بأس، به کدام یکی تطبیق بکند به همه؟ اجمال دارد. اجمال در برابر توضیح، توضیح داده نشده. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اجمال به دو نوع است: ۱. اجمالی که عبارت است از عموم و جموع، عام ها و جمع ها. این مبیّن و مجمل که در ادامه بحث مطلق و مقید و عام و خاص آورده در حقیقت به یک معنا عام و مطلق مجمل است و مبین و بیان در حقیقت خاص و قید است (۳) . لذا بحثی که در اصول آمده است از زمان سید مرتضی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب ذریعه بحث مجمل و مبین را از صفحه دویست و چهل و پنج تا دویست و هشتاد و پنج مفصل بحث می کند و در عده از صفحه چهارصد و چهل و پنج تا صفحه پانصد و شانزده این همه صفحات مفصل بحث می کند، با مثال ها و تطبیقات همراه است که خودش می شود بحث عملی و استنباطی و کاربردی و هم ارتباط دارد با مطلق و مقید و عام و خاص. می فرماید: مجمل دو قسم است: قسم اول عموم و جموع. عام یک مجمل است و خاص می شود مبیّن. مثلا در عموم می گوییم «اکرم الضیوف» یک عام است مجمل است اگر واقعا توانایی مالی نداشتیم برویم قرض کنیم از مهمان پذیرایی کنیم یا هر چی داشته باشیم استقبال کنیم؟ پس عام مجمل شد. یا مثلا در آیه قرآن «احلت لکم بهیمه الانعام» (۴) این مجمل است، بهیمه از بهائم است و جنس بهائم از انعام همه حلال است؟ می بینیم قطعا قسمتی حلال نیست، اجمال دارد. عام است و اجمال دارد و نیاز به بیان دارد. قسم دوم از اجمال در برابر تفصیل است که نیاز به تفصیل دارد. مثل آیه «و آتوا حقه یوم حصاده» (۵) روز جمع کردن محصولات حق سائل و محروم را بدهید. نیاز به تفصیل دارد یوم حصاد روز درو کردن چقدر حق باید داد، حقش به چه اندازه است. نیاز به تفصیل دارد. بنابراین اجمال براساس بیان شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه به این دو نوع خلاصه می شود.

۱- انعام/سوره۶، آیه۷۲.

۲- توبه/سوره۹، آیه۱۰۳.

۳- العده، شیخ طوسی، ص۴۳۵.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱.

۵- انعام/سوره۶، آیه۱۴۱.

دو نکته

اما دو نکته کوتاه باقی ماند: مرجع تشخیص اجمال کیست؟ خبرگان هستند اهل خبره یا عرف عام یا عرف خاص؟ علی الاجمال محقق خراسانی می فرماید مرجع تشخیص عرف است. و اگر عرف باشد باید عرف خاص باشد. مطلب بعدی هم اگر شک در اجمال داشتیم که طبیعتا اجمال ثابت نیست ولی چه حکمی دارد، آیا حکم مبین می آید یا واسطه ای بین مجمل و مبین وجود دارد؟ اگر شک در اجمال داشتیم عنوان اجمال ثابت نشده ولی مبین هم به اثبات نمی رسد. چون که نص اجمال مساوی با مبین نیست. مبین صفاتی دارد که ان شاء الله در بحث بعدی ادامه بدهیم.

تحقیق تکمیلی مجمل و مبین ۹۴/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

خارج اصول (مبحث الفاظ)حضرت آیت الله سید کاظم مصطفوی جلسه سیصد و هشتاد و هفتم دو شنبه ۴/۳/۱۳۹۴مطابق با ۶ شعبان ۱۴۳۶ خارج اصول (مبحث الفاظ)حضرت آیت الله سید کاظم مصطفوی جلسه سیصد و هشتاد و هفتم دو شنبه ۴/۳/۱۳۹۴مطابق با ۶ شعبان ۱۴۳۶ بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

الحمدلله و سلام علی عباده الذین اصطفی

والصلاه و السلام علیک یا مولای یا اباصالح المهدی و رحمه الله و برکاته

موضوع: تحقیق تکمیلی مجمل و مبین

رأی سید علم الهدی و شیخ طائفه قدس الله انفسهم الزاکیات گفته شد.

نظر صاحب قوانین

محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اجمال عبارت است از «ما لم یتضح دلالته علی المراد» معنای اجمال این است که دلالتش بر مطلب واضح نباشد. منظور از ما لفظ است و منظور از وضوح در برابر ابهام. یعنی لفظی که در دلالت بر مطلوب ابهام داشته باشد مجمل است. و دلالتش بر مطلوب واضح نباشد. و در ادامه می فرماید: از آنجا که اجمال و بیان از اوصاف لفظ است، لذا لفظ عبارت است از کلمه و کلام، به تعبیر ایشان مفرد و مرکب و به تعبیر اهل بلاغت کلمه و کلام. از این رو به اعتبار موصوف یا متعلق اجمال به دو قسم منقسم می شود: اجمال در مفرد یا در کلمه مثل لفظی که مشترک لفظی باشد مثل لفظ قرء، یا لفظی که از لحاظ اعلال صیغه ای داشته باشد که مشترک باشد مثل مختار و مغتاب، اعلالی آن این است که مختار فاعل و مفعول بیاید مشترک بشود. اگر قضیه اعلال نبود مختِر و مختَر می آمد. قضیه اعلال صرفی کار را به جایی منتهی کرده است که اسم فاعل و مفعول مختار و اسم فاعل و مفعول مغتاب بیاید. لفظ مفرد است و اجمال دارد از قرائن فاعل و مفعول را تشخیص بدهید. و یا اینکه سبب قرائن باشد، به وسیله محفوف به قرائن بودن کلمه تشخیص داده نشود که منظور از این کلمه مفرد چیست. مثلاـ اکرم احمد بگوید ولی بعد مردد بشود که منظور از این احمد احمدی است که در مجلس

خطاب وجود دارد یا احمدی است که شخص فاضلی است در محدوده زندگی متکلم و مخاطب. و اما اجمال در مرکب یا در جمله در مثال آیه قرآن که می فرمایـد: «أن یعفو الذی بیده عقده النکاح» (۱) بیـده ممکن است پدر باشد و ولی باشد یا شوهر باشد. بنابراین اجمال و اقسام اجمال معلوم شد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۳۷.

نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «المجمل ما لم یتضح دلالته علی المراد» بعد شـرح می دهد منظور از ما موصوله لفظ است و منظور از لفـظ موضوع است، بنابراین با این تعریف لفظ مهمل از قلمرو تعریف خارج می شود. که بگوییم مجمل که مهمـل نیست. مجمـل لفظی است که وضع شـده ولی معنـای مراد ابهـام دارد. مهمـل لفظی است که وضع نشـده و معنـای موضوع له ندارد. (۱)

فرق مصدر و اسم مفعول اصطلاحی نه لغوی

یکی از اصطلاحات مصـدر با اسم مفعول فرق دارد در همین جاست. اهمال و مهمل، اهمال و اجمال یعنی از سوی متکلم اگر عمـدا بیـان مبهم اعلام بشود می شود اهمـال و اهمال مربوط می شود به متکلم و اجمال مربوط می شود به کلام. اهمال یعنی آن رد کردن سائل از سوی مجیب و متکلم ولی اسم مفعولش بـا مصـدر فرق می کنـد. فرق اهمال و مهمل که اهمال از سوی متکلم می خواهـد بیـان روشن نباشـد مهمـل لفظی است که وضع نشـده. این فرق اصطلاحی است در اصطلاح فرق می کند مصـدر بـا اسم مفعول. و الاـ لغتاً دو تایش فرق نمی کنـد. در لغت هر دو به یک معناست. مصـدر با اسم فاعل و مفعولی که از مصدر اشتقاق یافته معنا ندارد که فرق کند امکان ندارد، باعث خلف می شود. اما شیخ انصاری می فرماید کلمه مهمل خارج شـد و اشـکال نمی شود بکنیم. اشکال این بود که مهمل که مجمل نیست، بین مجمل و مبین هم واسـطه نباشد، پس مهمل در قلمرو مبین قرار بگیرد و این هم می شود جزء اشکالاتی که قابـل التزام نیست که مهمـل مبین باشـد. می فرمایـد «ما لم یتضح دلالـته علی المراد به». منظور از مـا لفظ است و لفظ هم ظهور دارد به لفظ موضوع و منظور از دلالت هم می شود دلالت لفظیه وضـعیه. لفظیه غیر وضـعیه این است که مثلاـ الان صـدایی باشـد ضـبط شـده، این دیگر صـدق نمی کننـد. آن موقع می گفتند اسـتماع صدا از وراء جدار عقلیه می شود. الان به این ضبط و رادیو و صداهایی که ضبط شده وضعیه به حساب نمی آید چون متکلم مستقیما قاصـد نیست. پس از که دلالت از این قرار شـد، دلالت وضـعیه لفظیه. هر لفظی که بر مراد دلالتش واضح نبود مجمل است. در مفرد باشد یا در مرکب که همان سبک محقق قمی را دنبال می کند.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۲۲۵.

نظر محقق خراسانی

تـا برسـیم به رأی محقق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه ایشـان می فرمایـد: لفظ مجمل آن است که ظهور در مطلوب نداشـته باشـد. میرزای قمی و شیخ انصاری یک معنایی را اعلام کردنـد و سـید مرتضـی و شـیخ طائفه هم معنای واحدی اعلام کردند محقق خراسانی با محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد مجموعا اعلام می داند که منظور از اجماع آن است که لفظ ظهور در معنایش نداشـته باشد. دو تا مطلب دیگر هم در ضـمن اشاره دارد که در فرازهای بعدی شـرح بدهیم که مرجع برای تشـخیص اجمال و بیان چیست که محقق خراسانی می فرماید عرف است.

نظر محقق نائینی

پس از بیـان این مطلب محقق نـائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: مجمـل و مبین از مفاهیم بینه است واضـح است و ابهام ندارد تا شرح بدهیم ولی هر دو دارای دو قسم است همان دو قسمی که محقق قمی و شیخ انصاری فرمودند که به اعتبار متعلق اجمـال در مفرد و اجمـال در مرکب ولیکن می فرمایـد مواردی است از نصوص که مورد اختلاـف است، صاحبنظران اختلاف دارنـد کـه این نص مجمـل است یـا مـبین. که ان شـاء الله بحث می کنیم. یکی از مـواردی که خیلی معروف است و از اشـتهار بالایی برخوردار است آیه سـرقت است «السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما» قطع چیست ید چیست، سـرقت هم تا حدودی ابهام دارد. بحث و تحقیقی است بین فقهاء درباره این دو تا مطلب. (۱)

نظر سید الخویی

و اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مجمل و مبین مثل عام و خاص و مطلق و مقید از مفاهیم لغوی است که به همان مفاهیم لغوی خودش در اصـطلاح اصول بکار می رود. همانگونه که در مطلق و مقیـد گفتیم درست به معنای لغوی اش به کـار می رود و مجمـل و مـبین هم همینطور است. در بیـان قـدماء خوانـده بودیم که اجمـال را در لغت بیـان می کردیم ودر اصطلاح، اینجا در لغت و اصطلاح از بین رفت. (۲)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۵۴۳.
۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۵، ص۳۸۶.

جواب از سوال مقدر

یک جواب سوال مقدر داده می شود و آن این است که توهمی که اگر اینجا مطرح بشود و آن این است که نصوص کتاب و سنت بستر بحث مجمل و مبین قرار می گیرد، بحث می شود فقهی و اصول. در محدوده اصطلاحات شرعی این دو عنوان مطرح می شود. بنابراین در حقیقت می شود اصطلاح که بگوییم معنای مجمل و مبین همان معنای لغوی است با واقعیتی که داریم تطبیق نمی کند. جواب توهم این است که معنا چیزی است و متعلق و موصوف چیز دیگر. در این مواردی که گفتید نصوص اینجا متعلق روایت و نصّ کتاب است اما خود اجمال به عنوان یک وصف، خود بیان به عنوان یک وصف همان است که در لغت بود. تطبیق به مصادیق ممکن است احیانا ذهن آدم را منحرف بکند. تطبیق به مصداق خاص تغییر در معنا ایجاد نمی کند. بنابراین معنای مجمل و مبین همان است که در لغت آمده. شک هم نمی کنیم، اگر شک کردیم اصل هم داریم که جاری کنیم.

دو قسم اجمال حکمی و حقیقی

بعد از این سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اجمال دو قسم است: اجمال حقیقی و اجمال حکمی. اجمال حقیقی آن است که درباره فهم معنای مراد استعمالی ابهام وجود داشته باشد. و اجمال حکمی آن است که در فهم معنای مراد جدی ابهام وجود داشته باشد. آنجایی که تردیدی در فهم معنای مراد استعمالی است خود لفظ اجمال دارد، لفظ از حیث وضع، معنای وضعی در هاله ابهام است. مثل مسجد که منظور محل سجده است یا محل نماز است یا کل وجه الارض است، لفظ ابهام دارد. اینجا شک در مراد استعمالی است که این لفظ چه معنایی را اعلام می کند. و اما اجمال حکمی که شک در معنای مراد جدی بود لفظ واضح است ولیکن نسبت به معنای مراد از آن لفظ تردید وجود دارد. در صورت اول که اجمال می شود حقیقی و حقیقتاً اجمال به لفظ تعلق دارد. در صورت دوم اجمال به لفظ حقیقتاً وجود ندارد حکما این لفظ نازل منزله مجمل می شود. عنوان حکمی و حقیقی همیشه از این قرار است که عنوان حکمی نازل منزله عنوان حقیقی است. به عبارت دیگر از حیث حکم و آثار عنوان حکمی سر جای عنوان حقیقی قرار می گیرد. مثلاـ الطواف بالبیت صلاه، طواف که حقیقتاً صلاه نیست، صلاه حکمی است نه صلاه حقیقی. صلاه حکمی یعنی نازل منزله صلاه است، نازل منزله یعنی در آثار تابع عنوان حقیقی است. و اما سیدنا الاستاد درباره اجمال حکمی می فرماید: عامی باشد و مخصص منفصل مجمل مثل اکرم العلماء، بعد از فصل زمانی گفتیم «لاـ تکرم زیداً» زید اجمال داشت که زید بن عمرو است یا زید بن محمود. می فرماید این اجمال مخصص اثر می کند به عموم عام. عام نسبت به هر دو زید نه به آن قسمتی که مخصص تاثیرگذار نیست. نسبت به عموم عام نسبت به هر دو مصداق زید اجمال دارد و قابل تمسک نیست، این اجمال حکمی است که در حکم اجمال است. معیار این بود که مراد جدی مولی را درک نمی کنیم که این زید است یا آن زید دیگر. اقسام اجمال را گفتیم. مسئله را که از لحاظ بلاغی و تحقیقی روشن کردیم، در مراحل بعدی می رسیم به دو سه نکته دیگر. مبیّن را شرح می دهیم و بعد از که مبین شرح داده شد مرجعیت تشخیص را شرح می دهیم و بعد هم مقتضای اصل و بعد هم مواردی که محل وفاق یا محل اختلاف است.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹